

SAMMLUNG GEMEINVERSTÄNDLICHER VORTRÄGE UND SCHRIFTEN
AUS DEM
GEBIET DER THEOLOGIE UND RELIGIONSGESCHICHTE
93

Fichte und das Neue Testament.

Von

Rudolf Paulus,
Stadtpfarrer in Besigheim.



C. C. McCown
Pacific School of Religion
Berkeley, Calif.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1919

Printed in Germany

**QJ70
F444
xP3**

Rudolf Paulus.



Gift of
The McCown family
In Memory of
C. C. McCown

Fichte und das Neue Testament

VON

Rudolf Paulus,

Stadtpfarrer in Besigheim.



C. C. McCown
Pacific School of Religion
Berkeley, Calif.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1919.

B

2849

.N4

P38

1919

64943

QJ70

F444

XP3

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorwort.

Die kleine Schrift ist vor zwei Jahren als Nebenfrucht von Fichtestudien erwachsen. Nun soll sie als historische Illustration zu dem Vortrag „Idealismus und Christentum“ zugleich mit diesem erscheinen. Ich habe sie mir zur Freude verfaßt; möchte sie beim einen und andern Leser auch Freude erwecken — an Fichte und am Neuen Testament.

Besigheim, 1. Oktober 1919.

R. Paulus.

FICHTE und das Neue Testament

— die Zusammenstellung ist keine willkürliche, künstlich gemachte. Die führenden Männer der Bewegung, die man kurz „deutschen Idealismus“ nennt, haben alle ihr Verhältnis zur Bibel und zum Neuen Testament gehabt¹⁾, und das will sagen: zur geschichtlichen Religion und zum Christentum. Bei keinem von ihnen, SCHLEIERMACHER ausgenommen, war dies Verhältnis so persönlicher Art und zugleich so eng mit seiner Lehre verflochten, wie bei dem Oberlausitzer Bandwebersohn. — Er ist uns kein Vergangener. FICHTE und das Neue Testament sind sich auch in den Kämpfen unserer Tage wieder begegnet. So wird unser Geschlecht auch über den späteren FICHTE sich nicht mehr so verwundern wie einst H. HEINE, der seinen Spott darüber hatte, wie aus dem „idealistischen Titanen“ etwas „gebückt Christliches“ habe werden können, und damit zeigte, daß er weder den Idealismus noch das Christentum verstanden hatte. Wo der für beides nötige Ernst vorhanden ist, da wird unser Thema keine bloß historische Erinnerung in sich schließen; es kann uns eine Hilfe bieten zur Lösung der Frage, die man mit Recht als eine Entschei-

1) Vgl. auch EUCKENS Vortrag: Die geistesgeschichtliche Bedeutung der Bibel 1917. Schade, daß SCHELLINGS Erlanger Rede (s. Werke I 9, 247 ff.) über die Bibelgesellschaften statt über die Bibel sich verbreitet, sonst hätten wir eine interessante Parallele zweier Philosophenreden über denselben Gegenstand vor ähnlichen Versammlungen. DEUSSENS „Philosophie der Bibel“ sieht im Alten und Neuen Testament verschiedene Stufen exoterischer Vedantalehre, statt die philosophischen Probleme zu sehen, die der gänzlich unphilosophische, ethische Personalismus und geschichtlich-teleologische Theismus der Bibel uns aufgibt, bleibt also für unsere Zwecke völlig unfruchtbar.

dungsfrage erster Ordnung für uns Heutige bezeichnet hat: Wie verhalten sich Idealismus und Religion zueinander? Ist Frömmigkeit „Idealismus“, der Idealismus eine Art Religion? Oder sind beide sorgfältig zu unterscheiden, ist jede Vermischung beider zu meiden? Und wenn das, sind sie dennoch Bundesgenossen, die getrennt marschieren, vereint schlagen — oder sind sie Gegner, die einander bekämpfen wie Feuer und Wasser, zwischen denen es zu wählen gilt: entweder — oder? ¹⁾.

Und noch eine Frage erhebt sich beim bloßen Nennen unseres Themas: Wie verhält sich philosophischer Idealismus zur geschichtlichen Religion und zum Geschichtlichen in der Religion, insbesondere zum Christentum und zu seinen geschichtlichen Grundlagen?

Zur Beantwortung dieser und verwandter Fragen können wir hier freilich nur Material liefern. Andererseits setzt unser Thema schon Klarheit über FICHTEs eigene Stellung zu jenen Fragen voraus. Wie hat FICHTE über das Verhältnis von Philosophie und Religion, wie über das Positive, Historische in der Religion gedacht? Wie hat er sich insbesondere zum geschichtlichen Christentum, wie zur Person Jesu gestellt? Sein Verhältnis zum Neuen Testament muß doch wesentlich auf dieser Grundstellung beruhen.

Damit sind Fragen aufgeworfen, die nur aus dem ganzen Zusammenhang des FICHTEschen Denkens beantwortet werden können. Denn seine Stellung 1. zum Historischen innerhalb des Christentums, wie 2. zum Christentum als Ganzem und 3. zur geschichtlichen Religion im allgemeinen ist bedingt durch seine Stellung 4. zum „Historischen“ überhaupt, im Verhältnis zum Allgemeingültigen, Rationalen, Zeitlosen. Auf die erste und

1) Mit dankenswerter Schärfe ist das Problem von DUNKMANN gestellt worden (Idealismus oder Christentum? 1914). Wie weit das Beispiel FICHTEs seinem „Entweder-Oder“ Recht gibt oder nicht, möge der Leser seiner und dieser Abhandlung selbst entscheiden.

zweite Frage gehen wir im Lauf dieser Studie reichlich ein. Dagegen ist ein Wort zu sagen über das Verhältnis von 2 zu 3, d. h. über das „religionsgeschichtliche“ Problem, sowie über Frage 3 und 4.

2 (3). FICHTE hat das sogenannte religionsgeschichtliche Problem, d. h. die Frage nach dem Wertverhältnis der geschichtlichen Religionen untereinander und die Würdigung des Christentums als einer unter mehreren Religionen, wohl gekannt und stärker in Rechnung gezogen, als man znnächst annehmen möchte, doch selten ausdrücklich behandelt und nicht in seiner ganzen Tragweite erfaßt¹⁾. Dazu war ihm das Geschichtliche nicht wichtig und der konkrete Reichtum desselben nicht anschaulich und gegenwärtig genug. In diesem Punkt waren LESSING und HERDER viel moderner. Von LESSING ist FICHTE aufs stärkste beeinflusst, wo er auf diese Dinge zu sprechen kommt. In steigendem Maß neigt er später dazu, positive Religion und Christentum einfach zusammen zu nehmen, d. h. in diesem die absolute Religion verwirklicht zu sehen. 3. Die Bedeutung der positiven Religion überhaupt für FICHTE können wir kurz so zusammenfassen. Die positive Religion (bei FICHTE meist repräsentiert durch Christentum und Kirche) ist ihm Wegbereiter der reinen Vernunftreligion; diese selbst wieder ist ihm der unreflektierte, bildliche Ausdruck dessen, was die Philosophie abstrakt systematisch begründet²⁾. Ganz allgemein

1) Vgl. den Exkurs am Schlusse dieser Schrift. — In diesen einleitenden Ausführungen sind mehrfach Hinweise verwertet, die ich brieflichem Austausch mit Lic. E. HIRSCH in Bonn verdanke.

2) Lehrreich sind hier die „Briefe an Konstant“. Die Idee der Maurerei ist lediglich ein Symbol der Vernunftreligion, bzw. einer idealen menschlichen Gesellschaft überhaupt. Sofern das Maurertum seinerseits wieder historische Organisation ist, bedeutet es eine höchst seltsame Verdopplung des ganzen Problems des Historischen, das auf diese Weise ins Unendliche sich verschiebt. Der Gedanke einer Geheimgesellschaft und Geheimhistorie neben der öffentlichen her ist eine ganz dem Gedankenkreis des 18. Jahrhundert zugehörige Fiktion. — Während hier noch zwischen historischer und rationaler Religion ein unaufgeho-

gesprochen, ist ihm das Historische in der Religion der Ausgangspunkt und der Weg zur Erfassung des eigentlichen Gehaltes auch der geschichtlichen Religion und ihres rein ethischen (seit 1804: spekulativ-mystischen) Vernunftkerns. Diese Verhüllung und Vermittlung des Metaphysischen durch das Historische ist für FICHTE jedoch keine zufällige Verirrung, sondern im Wesen des Metaphysischen selber begründet. Damit komme ich auf das oben als 4. bezeichnete Problem.

4. Die Begründung des Historischen als des notwendigen Weges zur metaphysischen Haltung und Einsicht liegt für ihn darin, daß auch die spekulative Erkenntnis immer ausgeht von einem „Faktischen“, dessen fortschreitendes genetisches „Verstehen“ die Aufgabe der Spekulation ist. Insbesondere ist der naive Realismus, der auch der Religion eigen ist, ein unvermeidlicher, erkenntnistheoretisch notwendiger Standpunkt. Aber freilich: das Faktische, Historische und der Realismus in seiner Schätzung ist etwas, das überwunden werden muß, was höchstens Ausgangspunkt bleiben darf. Die naive, historische Religion drängt über sich hinaus zur spekulativen, übergeschichtlichen Religion, zur Abstreifung alles Zeitlichen und Bildlichen. So von der Erkenntnis aus gesehen. Objektiv, metaphysisch angesehen liegt die Sache analog. Einerseits: die Selbstrealisation des Ich, die Selbstdarstellung des Göttlichen in der Welt vollzieht sich notwendig in einer Geschichte, in einem „Sichfortbestimmen“ der göttlichen Idee zu immer vollkommenerer, adäquaterer Erscheinung. Andererseits: Die historischen Erscheinungen tragen Wert und Realität nicht in bener Zwiespalt klappt, hat der spätere FICHTE die Synthese versucht, am tiefgreifendsten in der Sittenlehre von 1812 (XI 104 ff. 111 ff.). FICHTE entwickelt hier, ausgehend vom Kirchenbegriff, ein so gut wie unbeachtet gebliebenes Programm der Theologie, die er in einen historischen und einen philosophischen Zweig einteilt. Die Synthese liegt darin, 1) daß die geschichtliche Offenbarung selber den Gehalt der reinen Vernunftreligion immer reiner entwickelt, so daß „stets die neueste Offenbarung Gottes die richtige“ ist. 2) Die „Sehe“ durchschaut die Genesis des faktisch Gegebenen, gefühlsmäßig Erlebten, setzt es aber voraus.

sich selbst, sie sind nur „Bilder“ des jenseits aller Erscheinung liegenden Absoluten.

So bleibt FICHTE'S Stellung zur Geschichte durch und durch dialektisch, auf Antinomien eingestellt, wobei außerdem nicht zu vergessen ist, daß FICHTE wie HEGEL in ihrer Würdigung des Geschichtlichen tatsächlich über das noch hinausgegangen sind, was ihnen ihr dialektisches Schema ohnedies erlaubte. Auch FICHTE'S tatsächliches Denken ist nicht so „aus einem Guß“, wie man angesichts seines Charakters immer wieder gemeint hat. Es liegen darin ganz verschiedene Antriebe, aus verschiedenen Schichten unserer geistigen Entwicklung stammend. So kommt es, daß FICHTE'S Stellung zum Neuen Testament doch nicht einfach als Ergebnis seiner Systematik herausspringt. „Es ist unmöglich, daß jemand nur Philosoph sei“, bemerkt er einmal selbst (V 348)¹). Das berechtigt uns, bei unserem Gegenstand auch einmal vom „nur Faktischen“ oder „bloß Historischen“ auszugehen. Wir knüpfen an besonders bezeichnende Äußerungen FICHTE'S an, und weisen von da aus auf die systematischen Probleme und Zusammenhänge hin.

Diese selbst auszuführen, ist nicht Sache dieser knappen Skizze. Ebenso können wir hier keine umfassende Studie über FICHTE'S Stellung zum Christentum überhaupt geben, so wertvoll es wäre, seine Stellung zu den wichtigsten religiösen Begriffen und Grundsätzen des Christentums, zu Sünde, Schuld, Bedeutung des Bösen, Erlösung, Wiedergeburt, Rechtfertigung, Heiligung darzustellen²). Insbesondere FICHTE'S Glaubensbegriff, der so innig mit der Entwicklung seiner Lehre verbunden ist, bedürfte gründlicher Untersuchung. Bei all diesen Dingen dürfen wir nicht an FICHTE'S Worten hängen bleiben; wo seine Urteile oft verwunderlich, ja schief, hart, ungerecht er-

1) Wie üblich, laufen im folgenden die „Sämtlichen Werke“ als I—VIII, die „Nachgelassenen Werke“ als IX—XI.

2) Einiges gedenken wir am Schluß darüber zu sagen.

scheinen, da hat er oft bloß die vulgäre Ansicht von der Sache gemeint und ist der Sache selber in anderem Zusammenhang und mit ganz anderen Ausdrücken besser gerecht geworden, als man seinen wegwerfenden Urteilen nach denken sollte. Einstweilen verweisen wir für diese Dinge auf das Büchlein von H. G. HAACK, *Fichtes Theologie* (das Christentum in der Philosophie des späteren Fichte, 1914). Dort Gesagtes gedenken wir hier nicht unnötig zu wiederholen. Das Material ist dort in sympathischer Darstellung zusammengetragen. Was dort nur unzureichend geleistet ist: die Begründung der „Theologie“ FICHTEs in der Religionsphilosophie, oder ganz fehlt: die Verankerung dieser Religionsphilosophie noch weiter rückwärts in der Wissenschaftslehre, von deren Geist und deren Grundsätzen das gesamte Denken FICHTEs, auch in den Anwendungen, in erster Linie bestimmt ist, und ebenso die inhaltliche Problematik der „Theologie“ und Glaubenslehre selbst (insbesondere die Christologie ist als Problem dort kaum behandelt), dazu sollen im folgenden wenigstens Beiträge geliefert und Hinweise gegeben werden¹⁾.

Im folgenden fassen wir folgende Probleme ins Auge:

A. Der Mensch FICHTE — sein persönliches Verhältnis zur neutestamentlichen Frömmigkeit.

B. Der Religionsphilosoph — sein philosophisches Verständnis der unphilosophischen Religion des Neuen Testaments.

C. Der Metaphysiker — seine spekulative Deutung des 4. Evangeliums.

1) Der Ursprung von FICHTEs Religionsphilosophie aus der Entwicklung der Wissenschaftslehre ist aufs schärfste und gründlichste, wohl mit bewußt einseitiger Heraushebung des wissenschaftstheoretischen Hauptfaktors, dargetan worden von E. HIRSCH (*Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes*. 1914). Zum Folgenden s. jetzt auch die schönen Ausführungen von WEHRUNG und WENDLAND in den Studien für TH. HAERING.

D. Der Geschichtsphilosoph — seine geschichtliche Würdigung des Urchristentums und der Person Jesu.

Vorausgeschickt sei hier noch ein Wort 1. über FICHTE'S Stellung zum Kanon, 2. über sein „hermeneutisches Prinzip“.

1. Die Bibel hat FICHTE von Jugend auf gebraucht und geschätzt, mit Vorliebe hat er in ihren Spruch- und Bilderschatz gegriffen; besonders an rednerischen Höhepunkten zieht er sie gern heran (bekanntestes Beispiel: die Ezechielvision am Schluß der dritten Rede an die deutsche Nation). Immer jedoch ist ihm die Bibel „alte ehrwürdige Urkunde“ (II 43 f.) ein Volksbuch von hohem, erzieherischem Wert¹⁾, niemals kanonische Autorität. Daß PAULUS zum Alten das „Neue Testament“ fügte, zunächst im ursprünglichen Sinn von $\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta$, bedeutet den großen Sündenfall des Christentums; damit ist auch dem neuen Kanon, der das Produkt dieser altchristlichen Geschichtsauffassung war, das Urteil gesprochen (VII 100 ff.). Das protestantische Schriftprinzip ist nur ein relativer Fortschritt, als kritisches Prinzip dem Symbolglauben gegenüber; absolut genommen, als autoritatives Prinzip, ist es kein Haar besser als das der Tradition, vielmehr schlimmer, weil schuld am Buchstabendienst in Kirche und allgemeinem Leben (VII 102, vgl. SCHELLING, S. W. I 5, 301). — FICHTE schätzt das Neue Testament lediglich seines Inhalts wegen²⁾ als geschichtliche Urkunde der klassischen Zeit des Christentums, deren wahrer Wert durch falsche Verherrlichung nur verhüllt wird. — Das Alte Testament hat er wie die meisten

1) Zu ihrer Ergänzung soll nach VII 357 eine Art Nationalbibel dienen.

2) Nicht als Beweis, nur als Entwicklungsmittel VII 104. So ab sprechend wie der Aristokrat SCHELLING (a. a. O. 300) hat FICHTE über den religiösen Gehalt der Schriften des Neuen Testaments nie geurteilt (vgl. VIII 138 f.). Das Einzigartige an ihnen sei, daß sie für alle geschrieben seien, und doch die tiefste Weisheit enthalten (V 419).

seiner Zeitgenossen gering geachtet (vgl. KANT, HEGEL, SCHELLING, SCHLEIERMACHER).

2. FICHTEs hermeneutisches Prinzip (s. Universitätsplan) und noch viel mehr seine exegetische Praxis hat ihre Ausgangspunkte in der historisch-kritischen Bibelforschung des 18. Jahrhunderts einerseits (SEMMLER, LESSING), der praktisch-moralischen Auslegung (Vulgäraufklärung, KANT) andererseits, mit Ueberwiegen des zweitgenannten Elements. Im Universitätsplan fordert er eine rein philologisch-historische Exegese, bei JESAJA so gut wie bei AESCHYLUS, bei JOHANNES wie bei PLATO (VIII 138 f.), die er aber der Philologie zuweist; die Theologie soll sich auf die rein moralische „Auslegung“ beschränken, so wie sie KANT im „Streit der Fakultäten“ versteht¹⁾. Von diesen beiden Ausgangspunkten aus hat FICHTE allmählich seine eigene Methode ausgebildet. Er nimmt sich vor, die biblischen Schriftsteller „also zu verstehen, als ob sie wirklich etwas sagen wollen, und, soweit ihre Worte das erlauben, das Rechte und Wahre gesagt hätten“ — natürlich das, was FICHTE unter dem „Rechten und Wahren“ versteht (V 189, 571). Das besondere Recht dieser Methode dem Neuen Testament und dem JOHANNES gegenüber sucht er in der vermeintlichen Isolierung dieses Schrifttums, das man daher ganz aus sich selber verstehen müsse. Damit weicht FICHTE in charakteristischer Weise ab von seiner viel kritischer gefaßten Anweisung zum Verständnis von Autoren überhaupt (insbesondere wissenschaftlicher). Dort ist ihm das Zugrundelegen jenes „als ob“ nur ein Experiment, ganz analog zum naturwissenschaftlichen, der „Frage an die Natur“. Die Antwort muß der Schriftsteller selber geben (VII 91 f. Er gibt sie dem, der seinen „Geist“ erfaßt, die richtigen Fragen an sie gestellt hat.

1) Damit ist leider der Theologie nicht zu der vermiften „redlichen Exegese“ geholfen. Anwendung ist nicht Exegese, das gesteht F. zu. XI 113 nimmt er, weniger radikal, die historische Erklärung der Urkunden in die Theologie herein. Vgl. SCHELLING I 5, 300. 303.

Eine interessante Parallele zu FICHTEs Bibelausstattung ist seine Kant-Auslegung. KANT war für die Zeitgenossen philosophische Autorität; für FICHTE, der in der Philosophie „keinen klassischen Autor“ anerkannte (I, 472), historischer Anknüpfungspunkt. In seiner früheren Zeit kümmert er sich noch um den Buchstaben der kantischen Lehre, und glaubt ihn so zu verstehen, wie er sich selber verstanden hat. Aber schon damals prägt er KANTS Terminologie mit Bewußtsein aufs kühnste um, und bald beruft er sich nur noch auf den „Geist“ der kantischen Philosophie. KANT mußte es trotz seines bekannten Protestes noch erleben, daß er vom Jünger so verstanden wurde, wie er selber den Plato verstanden wissen wollte, nämlich „besser, als er sich selbst verstand“ (Kr. d. r. V., Recl. 274). Später führt er von KANT mit Vorliebe nur noch das an, was KANT eigentlich hätte sagen sollen („Kant . . . kann man nie fassen in dem, was er sagt, sondern nur in dem, was er nicht sagt . . .“ [an JACOBI 31. März 1804, L. B. II 177]; IX 485). Die Schriftsteller vergangener Zeiten konnten sich freilich gegen die Exegese des Philosophen nicht mehr wehren, KANT konnte es noch; und das brachte seinem Erben die Differenz wenigstens zum Bewußtsein. FICHTEs Umdeutung KANTS ist darum nicht ganz so unbefangen, wie seine Umdeutung des Neuen Testaments.

So kommt FICHTE zu seiner Art, die Bibel und das N.T. zu deuten. Naive Willkür, historischer Sinn und Respekt vor der Bibel mischen sich bei ihm oft seltsam. Wiederholt verspottet er die Art der „leicht philosophierenden und unredlich exegesierenden Deisten und Bibelaufklärer“, die Bibel auf die Ebene der eigenen Flachheit herabzuziehen, eine Methode, nach der ein „aufgeklärter Pudel“ die Bibel annehmbar finden könnte, verwirft er die Manier, „die ernstesten und unumwundensten Aeüßerungen dieser Schriftsteller für bloße Bilder und Metaphern zu halten“ (VIII 61. 84, VII 238, Eleusinien des 19. Jahrhds. II 21), den herben Ernst der

Bergpredigt und anderer Worte eudämonistisch zu verwässern (s. u.). Auch auf der Kanzel will er nicht vorgetragen wissen, was der Theolog „in seinen kritischen Heften führt“. Und doch: bei aller Ueberwindung der Aufklärung dem Inhalte nach, methodisch bleibt FICHTE wesentlich Aufklärungs-exeget (Formulierung nach HIRSCH)¹⁾: — Das hängt zusammen mit seiner Auffassung von der Bibelsprache — sie war auch ihm Bildersprache. Nur daß er überzeugt ist, den wahren und tiefen Sinn dieser Bilder zu verstehen, ja, ihren ethischen und metaphysischen Gehalt erst zu entdecken — wozu die Transzendentalphilosophie den Schlüssel gibt. So glaubt er, im Gegensatz zu den Aufklärern, in Einigkeit des Sinns mit den Mystikern und Spiritualisten, die Bibel wahrer zu verstehen, als sie sich selbst versteht. Damit streitet FICHTE von der einfach historischen wie von der moralischen Auslegung weiter zur spekulativ-mystischen Auslegung und nähert sich der origenistisch-altkirchlichen, der mystisch-allegorischen Methode²⁾. — Daß er in deren Ausartungen nicht verfallen ist, davor bewahrte ihn sein einfacher, sittlicher und religiöser Sinn und gesunder Verstand, auch das Maß von historischem Verständnis, das ihm gegeben und zu seiner Zeit möglich war. — Zudem hat er wohl gewußt, daß auch die „Büchersprache“ der Bilder nicht entbehren kann, vollends in metaphysicis, hat ja doch unser ganzes reflektierendes und objektivierendes Denken nach FICHTE notwendig Bildcharakter; doch ist ihm die biblische Bildersprache ganz anders an eine bestimmte Reflexionsstufe gebunden: an den notwendigen Realismus der Religion. In der unmittelbaren religiösen

1) Etwas anderes als Umdeutungen, aber nicht minder charakteristisch sind die zahlreichen Umprägungen biblischer Worte: „Der Jünger ist nicht mehr als sein Meister, er soll aber mehr werden“ (1793, VI 146). Doch der ganze FICHTE! Beispiele seiner Exegese s. unten unter A, B und C.

2) Es finden sich also bei FICHTE alle drei Schichten möglicher Exegese, wie sie in der Lehre vom dreifachen Schriftsinn ihren schulmäßigen Ausdruck gefunden hat.

Mitteilung, in der Predigt, billigt er sie durchaus und hält es selber auch so (VII 106; vgl. IV 350 f.). In der religionsphilosophischen Besprechung mit Gebildeten tut er das nur mit ausdrücklicher Begründung, beinahe Entschuldigung (V 492 f.). So mündet bei ihm die Besinnung auf Eigenart und Recht der Bibelsprache direkt in das Problem der religiösen Symbolik überhaupt. — Ein Zeichen, wie gern, aber auch wie bewußt sich FICHTE der biblischen Bildersprache bediente, ist seine mannigfaltige, oft sehr originelle Verwendung des Teufelssymbols. Man fühlt sich oft an seinen Jünger Carlyle erinnert. Bei FICHTES Stellung zur metaphysischen Realität, vielmehr Nichtrealität des Bösen war hier der Bildcharakter als solcher besonders deutlich.

A. FICHTES inneres Verhältnis zum Neuen Testament (zunächst in seiner Werdezeit).

Einfacher Leute Kind, dem Boden des lutherischen Sachsen entstammend, stand der junge FICHTE unter grundlegenden Eindrücken von Bibel und Katechismus, Predigt und schlichter Volksfrömmigkeit. Auch ein sächsisches Pfarrhaus hat ihn mehrere Jahre beherbergt. Prediger zu werden, war sein kindliches Ideal, freilich auch der einzige Weg nach oben, der Aussicht bot. Das änderte sich nicht, als die humanistische Bildung der Fürstenschule und dann vor allem die begeisterte Aufnahme LESSINGS bestimmend auf ihn gewirkt hatte. Noch kurz vor der Berufung nach Jena, als längst ROUSSEAU und KANT seine Sterne geworden sind, will er „lieber auf einer Kanzel als auf einem Katheder“ wirken, natürlich ganz im Sinn des ethischen „Volkslehrers“ der Aufklärung (vgl. Sittenlehre von 1798, § 30), und denkt gelegentlich an eine Anstellung „im Württembergischen“ durch LAVATERS Vermittlung¹). In seiner Braut und späteren Frau Johanna RAHN, die aus

1) Leben und literarischer Briefwechsel, ed. J. H. FICHTE (zitiert L. B.) 2. A. 1862, I 149.

KLOPSTOCKS und LAVATERS Kreisen kam, ist ihm die Wirklichkeit echten, gesunden Christentums dauernd nahe geblieben. Im FICHTESchen Hause herrschte, wie in dem HEGELS, gut bürgerlich protestantische Sitte (s. die Eindrücke des Sohnes von den Hausandachten, die der Vater zu halten pflegte — wenigstens in der späteren Berliner Zeit).

Die Hauptsache ist: in ihm selber steckte, hinter dem selbstsicheren, harten und rechthaberischen Auftreten oft nicht zum Vorschein kommend, als Erbe der Vergangenheit ein starker Kern ehrfürchtiger, herzlicher Frömmigkeit. Der Reichtum und die allseitige Empfänglichkeit eines SCHLEIERMACHER, ein Verständnis für die verschiedenartigsten Individualitäten war ihm versagt; dafür ist seiner religiösen Art eine rückhaltlose Entschiedenheit, eine Macht und Tiefe der Ueberzeugung, eine unzweideutige Entschiedenheit im Bekennen, eine ursprüngliche Frische und Originalität im Ausdruck eigen, daß wir immer wieder von ihm hingerissen und erfaßt werden.

Wie weit war FICHTE Theolog? Von seinem Leipziger Studium ist uns nur der Eindruck der Vorlesungen des Dogmatikers PETZOLDT auf ihn bekannt (MEDICUS, FICHTE 1905, 26). Im übrigen war sein theologisches Studium recht unregelmäßig; Privatstunden als Broterwerb hielten ihn auf, andersartige wissenschaftliche Interessen zogen ihn ab. Mit Jurisprudenz hat er sich stark beschäftigt; Mathematikunterricht hat er erteilt, mathematische Beispiele und Demonstrationsweisen spielen in seiner Wissenschaftslehre später eine nicht immer glückliche Rolle. HINDENBURG, der Meister der Kombinationslehre und Theoretiker des Schachspiels, mag in Leipzig auf ihn gewirkt haben (II 327), — dagegen scheint ihm die exakte Naturwissenschaft fremd geblieben zu sein, so richtig er den logischen Charakter des Experiments später (sichtlich im Anschluß an SCHELLING) kennzeichnen kann; die naturwissenschaftliche Methode tritt doch bei ihm zurück vor dem naturalistischen Determinismus, den er noch 1799 für

von einem bestimmten Standort aus logisch unentrinnbar gehalten hat. Mit diesem Gegner hatte er lange gerungen, bis ihn KANT von ihm befreite¹⁾. Die Aufklärungstheologie konnte ihm in diesen schwersten und persönlichsten Nöten nichts helfen. Nicht um ein dogmatisches System, um die einfachen praktischen Ueberzeugungen von der Freiheit einerseits, der Vorsehung andererseits ging ihm der Kampf. — Und doch bleibt die allgemeine Tatsache von höchster Bedeutung, daß die Ostdeutschen KANT, FICHTE und SCHLEIERMACHER, wie die Schwaben SCHELLING und HEGEL Theologie studiert haben. Wie die ganze deutsche Aufklärung, so sind auch die Träger des deutschen Idealismus von Haus aus theologisch orientiert. Darin hat NIETZSCHES feindlicher Scharfblick richtig gesehen. In vielumfassenderem Sinn als in dem des Fachstudiums ist FICHTE Theolog gewesen. Wie bei SCHELLING, kommt der Theologe in ihm erst in seiner späteren Zeit zum völligen Durchbruch.

Von dem Kandidaten der Theologie FICHTE sind uns drei Predigten aus dem Nachlaß zugänglich gemacht (VIII 245 ff.; XI 209 ff.), alle drei aus dem Wanderjahr 1791, dem Höhepunkt der Einwirkung KANTS²⁾. Sie

1) Kant, so wie er ihn verstand, als Begründer der Freiheitslehre, nicht als kritizistischer Begründer der naturwissenschaftlichen Methode. Dem Verständnis des letzteren, des „modernen“ Kant kommt er am nächsten an Stellen wie II 407 f. VII 107 f.

2) Die erste an Exaudi, 5. Juni 1791, muß auf der Wanderschaft kurz vor der Ankunft in Warschau, die zweite, an Advent 1791, schon in oder bei Krockow, dem Gut des Grafen Krockow, gehalten worden sein; die dritte s. u. Text. Inzwischen hat M. RUNZE die drei Predigten gesondert herausgegeben und noch zwei aus dem Nachlaß hinzugefügt (aus den Jahren 1786 und 1793). RUNZES Verlegung der Exaudipredigt nach Krockow ist unmöglich; es müßte denn 1792 heißen statt 1791. Die glückliche Vereinigung des rein religiös gefaßten, absoluten Gnadengedankens mit der kraftvollen Aufforderung zum inneren Handeln nach dem Maß des einem jeden Gegebenen in der Predigt des 24jährigen von 1786 zeigt schon den ganzen FICHTE; die kraftvolle Verwendung von Matth. 22, 14: 19, 30; Röm. 9, 13 seine

zeigen schon des Mannes ganze Kraft, die Menschen am Gewissen zu fassen, aber auch das Unnatürliche seiner Lage und der damaligen homiletischen Moral ¹⁾, die ihn nach seiner Meinung nötigte und berechtigte, dem kantischen Moralismus nicht nur die Frömmigkeit neutestamentlicher Texte, sondern (in der Fronleichnampredigt in der vielen von uns so bekannt gewordenen großen evangelischen Kirche Warschaus) die lutherische Ubiquitätslehre anzupassen ²⁾. Nach der lebendigen Einführung in den Kreis Jesu und seiner Jünger wirkt dieser dogmatisierende Exkurs in einer „Vorbereitungspredigt“ um so erkältender. Wie hätte SCHLEIERMACHER hier das „Gesellige“ mit dem Religiösen zu verweben gewußt! Wäre der

Wahlverwandtschaft mit den Kerngedanken des Evangeliums. — Die Osterpredigt von 1793 (Krockow) über I. Thes. 4, 14—17 ist leider nur ganz lückenhaft erhalten. Bei RUNZE findet man auch das Nötige über die homiletischen und rednerischen Vorbilder FICHTEs.

1) Die Akkommodationstheorie ist ein Lieblingsgedanke der Aufklärungstheologie gewesen. Nicht nur Jesus als Morallehrer (s. u.) — Gott selber als Erzieher des Menschengeschlechtes paßt sich der jeweiligen Stufe der Menschheit an (Hauptbeispiel: Versöhnungslehre). Die Unterscheidung von esoterischer und exoterischer Lehrweise war aber nicht nur theologisches Auskunftsmittel, sie war, besonders durch die Freimaurerei, Gemeingut der ganzen Zeit, mit ihrem Doppelwesen staatlicher Gebundenheit an das Dogma, und grundsätzlicher Aufgeklärtheit der Träger der Staatsgewalt selbst. So konnte selbst einem FICHTE solch weitgehende Akkommodation damals erlaubt erscheinen. Wie fein er das psychologische und sittliche Problem dabei dennoch erfaßt hat, zeigt die kurz nach jener Predigt geschriebene Ausführung in der Offenbarungskritik (V 156), wo sich FICHTE über diesen inneren Zustand des Predigers Rechenschaft gibt (HIRSCH, Fichtes Religionsphilosophie, S. 11 Anm.). — Vgl. Sittenlehre 1798, den schon angeführten § 30.

2) Von einer Verwendung der kantischen Raumlehre zum Nachweis der Möglichkeit der Ubiquität (RUNZE S. 11) kann ich in der Predigt so wenig entdecken wie kalvinische Anklänge. Kantisch ist bloß der Grundsatz von der „Unwiderleglichkeit unbeweisbarer Glaubenssätze“, von der FICHTE freilich hier „sehr ausgiebigen Gebrauch macht“ MEDICUS, Einl. zu Fichtes Werken 34 f.). Die Anschauung von Wiederverkörperung, feinerer Leiblichkeit und realer Seelensubstanz ist sogar recht unkantisch, oder doch vorkritisch gedacht.

Prediger nur ruhig bei dem „als ob“ der Anwesenheit Jesu bei der feiernden Gemeinde geblieben — das Weniger wäre hier mehr gewesen. — Man vergleiche damit die spätere Deutung von Joh. 6. 53 ff. (1806, V 488 f.); und beachte auch dort die bedeutsame Rolle des „als ob“ als die wahre Meinung des „Transsubstantiiertwerdens von ihm“.

Ergebnis: FICHTE war vom Geist des Neuen Testaments von Jugend auf nicht unberührt, doch stand es damals noch nicht im Mittelpunkt seines Denkens und inneren Lebens¹⁾.

B. Wir kommen zu dem Religionsphilosophen Fichte der ersten (Jenaer) Wissenschaftslehre (1794 ff.) und des Atheismusstreites (1798 f.)

Religiöse Bekenntnisse lagen ihm damals zunächst ferner als früher und später. Sittliches Kraftbewußtsein und Drang zu wirken und sich durchzusetzen, beherrscht ihn ganz. KANT, ROUSSEAU und die französische Revolution lagen ihm näher als das Neue Testament. Seine großen systematischen Werke aus jener Zeit sind fast ohne religiösen Klang — doch tritt in jenen Werken (Grundlage der Wissenschaftslehre 1794, des Naturrechts 1798, System der Sittenlehre 1798) überhaupt das Persönliche stark zurück. Man vergleiche auch die Reden über den Gelehrten von 1794, mit ihrem rein sittlichen Metallklang, mit denen von 1805 und 1811! — Der Religion und dem Gottesgedanken ihren Platz in der Wissenschaftslehre zu sichern, war schon damals seine bestimmte Absicht. Freilich das System der Religionsphilosophie, das ihm vorschwebte, wäre vermutlich so abstrakt und unpersönlich ausgefallen wie das der Sittenlehre. Doch wie sein persönliches Ethos, unabhängig von den Abstraktionen der philo-

1) F.s. eigene Frömmigkeit war in seiner Werdezeit wesentlich durch 3 Momente bestimmt: 1. Christlicher Vorsehungsglaube. 2. Kantische Freiheitslehre. 3. Synthese von beiden: Gedanke einer „Gemeinschaft der Geisterwelt“ als Endziel (Schriften von 1793, Briefe).

sophischen Theorie, in jenen „öffentlichen“ Vorlesungen sich entlud, so kam auch für den in ihm zeitweise schlummernden religiösen Funken der Augenblick, wo der Widerstand der Welt ihn herausschlug: der — nicht neue — Vorwurf des Atheismus, nun als wohlgezielte Mine gegen seine ganze Lehtätigkeit gerichtet. Zu den Waffen, mit denen FICHTE sich wehrt, gehören neben den dialektischen Schwerthieben und den Keulenschlägen sittlichen Zorns — Worte des Vaters und der Bergpredigt, aber auch der paulinischen Briefe¹⁾.

1. „Nicht ich lebe, sondern ein neuer Mensch
lebt in mir.“

„Ich frage jeden, der nur einigemal in das Neue Testament geblickt hat, ob er da nichts von einer gänzlichen Wiedergeburt, als der ausschließenden Bedingung unseres Heils, gefunden; nichts von einer Ertötung des Fleisches und einem Absterben der Welt, nichts von einem Leben im Himmel, ohnerachtet man sich noch in diesem Leibe befinde; ich frage ihn, ob diese Worte wohl einen Sinn haben, und welches dieser Sinn sein möge?“ (V 213). So fragt FICHTE in seiner Kampfschrift vom Januar 1799. Seine theoretische Kriegserklärung gilt dem Dogmatismus in der Religion, der aus dem lebendigen Gott der lebendigen Frömmigkeit eine tote Substanz macht, über deren „Dasein“ man verhandeln kann, ohne einen Funken von seinem Leben in sich zu tragen. Hand in Hand damit geht jedoch sein praktischer Kampf gegen die Gesinnung, die der wahre Grund jenes Dogmatismus ist, gegen die „entnervende Glückseligkeitslehre“, zu der man die „Religion Jesu“ hat entarten lassen, von welcher Entartung FICHTE „eine gewisse Gemeinde, deren Sprache ich zwar nicht gebrauchen würde, welche aber allerdings das hohe Verdienst hat, das Uebersinnliche und Ewige nicht zu verkennen“, ausdrück-

1) Im folgenden nehmen wir F.s persönliche und philosophisch-theologische Entwicklung zusammen.

lich freispricht (Herrnhuth). — Den Tiefpunkt sieht er in gewissen Predigern der alternden Aufklärung. Durch ihren Mund redet der, der die Leiden erduldet, da er Freuden hätte haben können, wie ein feiner Epikuräer. „Kreuziget euer Fleisch, samt den Lüsten und Begierden“ — das sind ihnen orientalische Bilder und Redensarten, welche nach unserer Denkart ohngefähr soviel heißen: sparet und verteilet weislich eure Genüsse, damit ihr desto mehr genießen könnt; eßt nicht zuviel, damit ihr nicht Bauchgrimmen bekommt; betrinkt euch nicht, damit ihr nicht des anderen Tags Kopfschmerzen bekommt. „Werdet wiedergeboren, werdet aus dem Geiste geboren, werdet eine neue Kreatur“ heißt nach ihnen in unserer Sprache ungefähr soviel: „Werdet von Tage zu Tage verständiger und klüger auf eure wahren Vorteile. „Unser Wandel ist im Himmel; ich lebe, doch nicht ich, sondern ein neuer Mensch lebt in mir“ — ist nach ihnen bloßes Bild, das in unserer Sprache gar nichts bedeutet“ (V 222).

Ja, fragen wir unsern streitbaren Philosophen, was bedeuten sie denn in Wirklichkeit, diese „Bilder einer heiligen Lehre“ — das sind sie doch auch bei ihm? FICHTEs positive Meinung verrät uns das auffällige Umbiegen des Wortes Gal. 2, 20: „Ein neuer Mensch lebt in mir.“ Daß FICHTE hier umdeutet, so gut wie seine Gegner, bedarf keines Wortes (vgl. oben S. 8 ff.). Daß PAULUS mit seinem „Christus“, wie man ihn auch näher zum „historischen Jesus“ ins Verhältnis setzen möge, eine konkrete GröÙe meint, eine geheimnisvolle Macht, von der er erfaßt ist in den hinterbewußten Gründen seiner Seele, mit dem er in wunderbarer Symbiose steht — συνεσταύρωμαι —, zugleich doch eine persönliche Macht, deren Liebestat er beantwortet mit bewußter, freier Hingabe, mit ehrfürchtigem Vertrauen: ἐν πίστει ζῶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ — davon hat FICHTE so wenig eine Ahnung, wie die gesamte herrschende Theologie seiner Zeit. Wir werden sehen, wie FICHTE später

dem religiösen Sinn des Wortes viel näher gekommen ist — im Zusammenhang von Joh. 6, 53, als er den Moralismus der Aufklärungszeit überwunden hatte¹⁾. Jene Umdeutung ist echt kantisch (vgl. den Gottessohn der „Religion innerhalb“, vgl. auch die Umdeutung von Röm. 14, 23: „Was nicht aus dem Glauben = Bestätigung am eigenen Gewissen hervorgeht, ist Sünde“ (IV 177 vgl. KANT Religion innerhalb, S. 30 Reclam). Auch hier wäre neben der Umdeutung das Gemeinsame mit dem Ursinn zu beachten). Und doch dürfen wir den eigenen FICHTESchen Klang des Wortes nicht überhören. FICHTE hatte an der „Kritik der praktischen Vernunft“ tatsächlich ein Stück Wiedergeburt erlebt²⁾. Zunächst eine theoretische Befreiung: die Frage aller Fragen, die nach der Freiheit, hatte sich ihm beantwortet, und damit war für ihn Alles gewonnen. Ich und Welt, und Gott — soweit er ihn damals erfassen konnte.

Das Ich war ihm gewonnen — die theoretische Entdeckung war bei ihm ganz persönliches Erlebnis und persönliche Tat. Das einzige „Wunder“, das FICHTE anerkennt, das „wir freilich selbst tun müssen“ (IV 182), hatte er an sich erlebt. „Ein neuer Mensch lebt in mir“, der, wie er es später einmal ausdrückt, „der Welt eine Spitze zukehrt, nicht eine stumpf ausgebreitete Fläche“ (V 494), losgerissen von der alten Zerstreuung, vom Hingegebensein an Stimmungen und Eindrücke, von der Abhängigkeit vom Befinden und äußern Umständen, auch von dem unruhigen Plänemachen, dem Drang des Ehrgeizes nach äußeren Erfolgen, gesammelt auf den einen Punkt: innerlich zu handeln — mit einem Wort: ein Ich lebt in mir. Ich bin nicht mehr ein Ding unter Dingen, das mich im Grund so wenig angeht wie ein Stück Lava im Monde (I 175); was ich bisher als mein Ich angesehen und behandelt habe, das sinnliche Selbst, verdient den Namen nicht mehr;

1) S. auch IV 545 „der Tod der Selbstheit, der Tod mit Jesu“.

2) Wir greifen im folgenden (S. 18 f.) auf F.s Entwicklung seit 1790 zurück; die jetzt (1799) auf biblische Ausdrücke gebracht wird.

es hat dem wahren, transzendentalen Ich zu dienen. Herr seiner selbst, weiß er sich als freien Herrn aller Dinge. — Die religiöse Note des denkbaren, befreiten Aufatmens, des glückseligen Beschenktseins fehlt bei diesem Hochgefühl und hochgespannten Selbstbewußtsein doch nicht ganz (s. die Briefe an Johanna RAHN); das Sittengesetz hat FICHTE nicht nur als Forderung erlebt und gewürdigt, sondern als die reale Macht der sich selbst verwirklichenden und durchsetzenden Freiheit. Seinem ethischen Standpunkt wohnte von vornherein ein Element des Glaubens inne, es brauchte nicht von außen her durch irgend welche Postulate herangebracht zu werden. Seine damalige Religion war „reiner Moralismus“, aber auch der reine Moralismus „reine Religion“ — und das will sagen: Religion in äußerster Verdünnung. — Religion und Sittlichkeit waren ihm identisch, dieselbe Sache von zwei Gesichtspunkten aus gesehen. — Wie ernst es FICHTE damit war, in strenger Selbstkritik und fortgesetzter Selbsterziehung den neuen ideellen Besitz sich dauernd anzueignen, zeigen die Regeln der Selbstprüfung für das Jahr 1791¹⁾. Die Religion ist ihm hier freilich noch ein bloßes Mittel der sittlichen Selbsterziehung, „versinnlichende Vorstellungen“ für die Erhabenheit der Tugend; ebenso wie dann in der Offenbarungskritik; theoretisch hat FICHTE jenen reinen Religionsbegriff erst im Zusammenhang der Wissenschaftslehre ausgebildet. — Aber auch vom vollendeten System des „reinen Moralismus“ aus ist noch ein weiter Weg bis zu jener Lebensstufe, die FICHTE erst später als die höhere, über jeder Moral stehende erkannte, eine Stufe, auf der es erst wahrhaft heißen konnte: „Das alte Ich ist vernichtet und untergegangen“ (XI 54, Sittenlehre 1812).

Damit wird das persönliche Motiv wie der philosophische Hintergrund der fichteschen Umdeutung klar geworden sein. Mag der nächste Anlaß, diese Worte des Neuen Testaments an-

1) Bei KABITZ, Studien zur Entwicklungsgeschichte der Wissenschaftslehre aus der kantischen Philosophie, Anhang S. 17 ff.

zuführen, publizistischer, apologetischer und polemischer Art gewesen sein — er spricht hier zum „Publikum“, und zwar vor allem zum kirchlichen Publikum; die Verleumder sollten vor diesem Publikum als die „wahren Atheisten“, der eigene Standpunkt als mit dem echten Christentum übereinstimmend erscheinen — daß es FICHTE dabei um die Sache zu tun war, und daß er das sachliche Recht zu seiner Deutung zu haben glaubte, das dürfen wir ihm zutrauen. Wenn auch nicht absichtsloser, nächster Ausdruck des Innern (die Stellen aus „Faust“ und den „Worten des Glaubens“ in der Abhandlung vor dem Streit drücken die Meinung des Philosophen adäquater aus als die biblischen Bilder), so sind doch die Bibelsprüche in FICHTES Mund keine Spielerei, sondern ehrlicher Ernst, wie alles, was er sagte. Man vergleiche, wie sein Schüler FORBERG die Art des Meisters, das Evangelium den gegnerischen Vorwürfen gegenüber¹⁾ für sich anzuführen, nachahmt, dann merkt man den Abstand. FICHTE hatte zum mindesten das subjektive Recht, das neue Testament zum Zeugen anzurufen für seine „Religion des freudigen Rechtuns“. Der Atheismusstreit hat den religiösen Funken in ihm entzündet; der religiöse Ertrag seiner bisherigen Entwicklung, bisher latent, trat nun mit einem Male ans Licht.

Mit der Freiheit und dem Ich war für FICHTE zugleich eine Welt gewonnen, und zwar eine neue Welt: die übersinnliche. Nicht als zweite Welt außer und neben der sichtbaren, sondern als ihr realer, allein wertvoller Kern. Hören wir ihn weiter.

2. „Praktisch transzendente Idealisten.“

„Viele sind ohne künstliches Denken, lediglich durch ihr großes Herz und durch ihren rein sittlichen Instinkt zu dieser

1) Schon vor dem Streit — ein Zeichen, wie gespannt die Atmosphäre schon war.

Ansicht erhoben worden, weil sie überhaupt vorzüglich nur mit dem Herzen und in der Gesinnung lebten. Sie verleugneten durch ihr Verfahren die Wirksamkeit und Realität der Sinnenwelt und ließen in Bestimmung ihrer Entschließungen und Maßregeln für nichts gelten, wovon sie sich freilich durch Denken nicht deutlich gemacht hatten, daß es selbst für die Denkkraft nichts sei. Diejenigen, die da sagen durften: Unser Bürgerrecht ist im Himmel, wir haben hier keine bleibende Stätte, sondern die zukünftige suchen wir; diejenigen, deren Hauptgrundsatz es war, der Welt abzusterben, von neuem geboren zu werden, und schon hier in ein anderes Leben einzugehen — setzten ohne Zweifel in alles Sinnliche nicht den mindesten Wert und waren, um des Ausdruckes der Schule mich zu bedienen) praktisch transzendente Idealisten.“ (Bestimmung des Menschen, 3. Buch, II 308 — vgl. auch XI 36 f. Sittenlehre von 1812; ferner VII 45 f.).

Worin sind sich praktische und theoretische Idealisten einig? In ihrer Wertung der sinnlichen und der übersinnlichen Welt. In dieser Hauptsache hat der theoretische Transzendentalist vor dem praktischen nichts voraus; das Ziel, das beide erreichen, ist dasselbe: Verneinung der sinnlichen, Bejahung der übersinnlichen Welt; Leben in dieser, Sterben für jene. Verschieden ist nur der Weg, auf dem sie zu dieser Stellung kommen, und auch er ist nur eine Strecke weit verschieden: der theoretisch veranlagte Mensch bedarf außer der praktischen auch der theoretischen Erlösung, der rein praktisch veranlagte bedarf dieser künstlichen Staroperation nicht; das richtige Sehen ist ihm von Natur geschenkt. Theoretischer Idealismus hat für sich nicht den mindesten Wert, „die Theorie ist tot an ihr selber“, sie führt niemals zur Realität, immer nur an ihre Pforte; sie schafft nicht die Wahrheit, sie „zerstört und vernichtet“ nur den Irrtum. Man lese den näheren und entfernteren Zusammenhang unserer Stelle nach! Erst dann wird FICHTE'S Ansicht vom Verhältnis von

Philosophie und Glauben, Religionstheorie und Religion recht klar. Alle Theorie hat, für sich genommen, nur negativen, kritischen Wert; sie zerstört und entwurzelt den Dogmatismus, den positiven wie den negativen. Will sie mehr geben, so darf sie nicht von sich aus Metaphysik sein wollen; sie kann nur die Gewißheit nachbilden, die dem Glauben gegeben ist. Das gilt für die Religionstheorie wie für alle Theorie. Denn „das Element aller Gewißheit ist der Glaube“. „Die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft.“ Auch der „theoretische Idealismus“ enthält seine entscheidende positive Einsicht im Akt des Glaubens; was ihn vom „praktischen“ dauernd unterscheidet, ist die formale Einsicht in die Gründe seiner Entscheidung. Genau genommen dürfen wir bloß vom „n u r p r a k t i s c h e n“ und vom „a u c h t h e o r e t i s c h e n“ Idealisten reden. Der Unterschied wäre somit ein bloß formaler. Zu beachten ist dabei, daß der Idealist nicht nur den metaphysischen Realismus des Glaubens, sondern auch den empirischen Realismus der Praxis und der Erfahrungswissenschaft im wirklichen Leben teilt. Das Verhältnis zwischen Transzendentalismus und Glauben hat also seine Analogien. — Dabei bleibt es, wo der Transzendentalismus bloße Abstraktion, bloß Sache der philosophischen Methode sein will (in den Schriften von 1797—1801 vorwiegend). Anders, wenn er zur metaphysischen Weltanschauung und praktischen Lebensstimmung eigener Art wird. Man vgl. später z. B. XI 162 („bloß Religiöser“ und „Gelehrter“; beide sind von der „Idee“ durchdrungen; von „Gesichten der übersinnlichen Welt“ begeistert; jener ohne, dieser mit Einsicht in die metaphysischen Gründe. Damit verbindet sich an dieser Stelle ein Unterschied in Lebensstimmung und Inhalt der Weltanschauung; der vor allem in der Eschatologie zum Vorschein kommt, darüber s. unten S. 26 ff.).

Soviel über den formalen, methodischen Gehalt unsrer Stellen. Wir versagen uns, hier auf die Problemreihe einzu-

gehen, die sich daran schließt, geschichtlich und sachlich. Man lese vor allem die „Rückerinnerungen“ aus demselben Jahr 1799. Wir fragen nur: liegt in dem eben Angedeuteten nicht ein überaus fruchtbarer Ansatzpunkt für eine wahrhaft umfassende, ihren Gegenstand erfassende Religionstheorie und Theologie? Fruchtbar, weil richtig angeschlossen an das Wesen des Denkens wie des Glaubens?

Ungleich brennendere, den Kern unsres Glaubens berührende Fragen schließen sich an die methodische weiter an: die Frage nach dem Grund der Gewißheit und nach ihrem Gegenstand: der Wahrheit oder Realität. — Konnte FICHTE wirklich vom Sollen aus das Sein der übersinnlichen Welt ergreifen? Eine Richtung der neueren Logik hat, unter historischer Beziehung auf FICHTE, in jedem Urteil über die Welt des empirischen Seins, ja in jedem Urteil schlechthin, die Anerkennung eines transzendenten Sollens gefunden ¹⁾. Sie betont dabei aufs schärfste: es handelt sich um ein übersinnliches Gelten, nicht um ein übersinnliches Sein. Hat sich FICHTE nicht getäuscht, wenn er aus dem Gelten des Sittengesetzes das Sein oder, wie er auch sagt, das lebendige „Seien“ einer übersinnlichen Ordnung ableitet? Will er etwa, wie man auch versucht hat, alles Sein in Gelten auflösen, um dann der übersinnlichen Welt gleichfalls ein Gelten, und damit ein Quasi-Sein zuzuerkennen? Das ist nicht FICHTES Meinung. Der letzte Grund alles logischen Denkens ist ihm eben nicht nur ein Denken, sondern Anschauen und zwar das Anschauen einer Tat. Ein letztes Ergreifen des Kerns unsres Wesens und Ergriffen-

1) HIRSCH hebt hiezu mit Recht hervor, daß dieses praktische Moment aller Gewißheit nicht die Richtigkeit des jeweiligen Einzelurteils, sondern nur das Recht und die Möglichkeit, Urteile zu fällen überhaupt begründet; es ist im Sinne FICHTES (IV 170) ein ganz allgemeines, apriorisches, kein spezielles, empirisches Kriterium der Gewißheit (Fichtes Religionsphilosophie S. 38 A; vgl. RICKERT, Fichtes Atheismusstreit und die kantische Philosophie 1899, S. 8).

werden vom Kern der Dinge. All unser denkendes Nachkonstruieren setzt den lebendigen Akt der Freiheit voraus, in dem wir mit der Wirklichkeit unsres übersinnlichen Wesens den Zusammenhang einer übersinnlichen Welt unmittelbar ergreifen. In jenem Akt liegt eben mehr als unser Ich; es wird ja durch ihn erst begründet.

Wie steht es dann mit der Realität der Sinnenwelt? Ist es wirklich für die Praxis so gleichgültig, ob man sie theoretisch leugnet oder nicht? Gerade wenn man, wie FICHTE es tut, Wert und Realität, wenn auch nicht in eines setzt, so doch zum mindesten in den engsten Zusammenhang bringt? Wenn die „praktischen“ Idealisten dieser Welt unwillkürlich noch eine Wirklichkeit lassen, messen sie ihr unbewußt noch einen Wert bei. Für FICHTE ist die Sinnenwelt die Welt, die nicht sein soll und darum auch nicht wahrhaft ist; für das neustamentliche Christentum soll diese Welt vergehen, und ist darum auch im Vergehen; aber auch nur die Gestalt, das „Schema“ dieses Kosmos, nicht jeder Welt überhaupt. Nur die Welt, sofern sie im Dienst des bösen Wollens steht, liegt „im Argen“. Von Haus aus ist sie darauf angelegt, in den vernünftigen Dienst des Guten gestellt zu werden, auch durch das Organ unseres Leibes. „Alle Kreatur Gottes ist gut“ — dies alttestamentliche Erbe hält das Neue Testament mit Bewußtsein fest. Wird FICHTE dieser andersartigen Wertung und Wirklichkeitsbeurteilung gerecht, die im neustamentlichen Glauben steckt? Oder vertritt er eine andere Art religiösen Glaubens und Wertens?

Hören wir hierzu, was FICHTE über das positive Verhältnis der Sinnenwelt zur Ueberwelt zu sagen hat.

3. „Denen, die ihre Pflicht lieben, müssen alle Dinge zum besten dienen.“

„Es ist gar nicht zweifelhaft, sondern das Gewisseste, was es gibt, ja der Grund aller anderen Gewißheit, das einzige absolut gültige Objektive, daß es eine moralische Weltordnung gibt, daß jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stelle in dieser Ordnung angewiesen und auf seine bestimmte Arbeit gerechnet ist; daß jedes seiner Schicksale, inwiefern es nicht etwa durch sein eigenes Betragen verursacht ist, Resultat ist von diesem Plane; daß ohne ihn kein Haar fällt von seinem Haupte, und in dieser Wirkungssphäre kein Sperling vom Dache; daß jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse sicher mißlingt; und daß denen, die nur das Gute recht lieben (II 307 ihre Pflicht lieben), alle Dinge zum besten dienen müssen.“ (Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung, V 187 f.)

Wir beachten auch hier die Umdeutung des konkreten biblischen Gottesgedankens in die Abstracta „moralische Weltordnung“, „Weltplan“, „das Gute“¹⁾. Hier stößt die Rede-weise des Transzendentalphilosophen zusammen mit der des öffentlichen Predigers; er will der Sprache des einen sich bedienen, den Standpunkt des andern nicht verlassen (s. auch VII 106). Wir wollen jedoch nicht vergessen, daß der Transzendentalphilosoph für den konkreten Erlebnisinhalt sein abstraktes Vernunftgesetz getrost einsetzen darf, solange er seinerseits das Mehr, das im Wirklichkeitserlebnis steckt, nicht vergißt, sondern in Anschlag bringt. Jener Weltplan wird eben nicht erlebt als allgemeines Prinzip, sondern als ganz individueller „Ruf zur Pflicht“ in dieser meiner jetzigen Lage: hier, an dieser Stelle ist auf dich gerechnet, — auf deinen Wahr-

1) Man beachte den Uebergang vom abstrakten Gedanken der „sittlichen Weltordnung“ zum konkreten Gedanken eines Reiches der Individualitäten! Vgl. auch LASK, Fichtes Idealismus und die Geschichte 1902, S. 156.

heitsmut, nicht auf eine Lüge von dir; auf deine Hingabe, nicht auf deine Untreue, auf deine aufrechte Haltung, nicht auf deine Feigheit. „Die Welt ist das versinnlichte Materiale unsrer Pflichten.“ — Als solche Versinnlichung unserer gegenwärtigen Aufgabe für die übersinnliche Welt, als Glied eines teleologischen Zusammenhangs hat sie Teil an der höchsten Realität. Der teleologische, nicht der kausale Zusammenhang ist für diese Wirklichkeit entscheidend; so ist auch dieser „Weltplan“ kein starres Schicksal, sondern eine lebendige Kette freier Taten und ihrer Folgen.

So kann FICHTE dieser Sinnenwelt Wert und Realität zuerkennen. Aber freilich nur bedingten Wert und bedingte Realität. Daß „jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse sicher mißlingt“, das erweist sich nicht in der „sichtbaren“, sondern in einer „unsichtbaren, ewigen Welt“ (II 306; V 207; XI 159). Der Optimismus FICHTES ist im Unterschied von dem der Aufklärung durchaus heroischer Art; er rechnet vollen Ernstes mit dem Scheitern aller guten Absichten für diese Welt. Die Spannung zwischen dieser Welt als der Schule und dem zeitweiligen Schauplatz, und jener Welt als dem Ziele unsres Wirkens ist ihm durchaus eigen. Das bezeugen schon die frühesten Briefe an seine Braut, das spricht später ergreifend wahr aus jenem Brief an seine Frau nach dem Tilsiter Frieden (L. B. I 396 f): „Der gegenwärtigen Welt und dem Bürgertum hinieden abzusterben, habe ich schon früher mich entschlossen. Gottes Wege waren diesmal nicht die unsern . . .“ Das bleibt seine Grundstimmung bis ans Ende. Sie hält ihn nicht ab, kurz nach jenem Ausbruch weltentsagender Stimmung seine Reden an die Nation zu beginnen, das im Staate zusammengefaßte Volkstum als höchstes Bild des Ewigen in der Zeit zu feiern, und „ewig Dauerndes zu verflößen in sein irdisches Tagewerk“, als oberstes Ziel menschlichen Strebens zu bestimmen. — Zeitlebens hat FICHTE beides verbunden: das Schleiermachersche „Ewig sein

in jedem Augenblick“ mit einer individuellen und universellen Eschatologie, die nach LESSINGS Vorbild den ethisch gewandten Entwicklungsgedanken in sich aufnimmt, und eine bedingte Unsterblichkeit nach dem Maß des sittlichen Wertes eines Jeden, und wiederholte Verkörperungen in verschiedenen Sphären der Sinnenwelt in sich schließt. Das früheste Zeugnis hierfür sind seine jüngst neu entdeckten „Ideen“ aus der Jenaer Zeit, das späteste eine Ausführung in den „Tatsachen des Bewußtseins“ vom Jahr 1810¹⁾. Dieser relative Unterschied von jetziger Welt und künftigen Welten hat jedoch mit der urchristlichen Eschatologie nichts zu tun, mit ihrem absoluten Schnitt zwischen beiden. Besonders klar tritt das zutage in der „Bestimmung des Gelehrten“ von 1811 (XI 162 f.). Darin äußert sich nun eine vom Urchristentum durchaus verschiedene praktische Stellung zu dieser Welt. Der „nur Religiöse“ schätzt dieses Leben nur als Vorbereitungs- und Prüfungszeit; er sehnt sich heraus aus dieser Welt in eine davon getrennt gedachte andre Welt. Der philosophische Religiöse will diese Welt nicht nur „tragen um Gottes willen“; er will sie „anders machen um Gottes willen“, und das, obwohl er das an sich Nichtige dieser Welt ganz anders durchschaut als jener. Denn für ihn sind beide Welten einander nicht transzendent, sondern immanent; als Mittel für die Verwirklichung des Uebersinnlichen gewinnt diese Welt eine unvergleichliche Realität und Bedeutung. Die zahllosen künftigen Welten sind durchaus Sinnenwelten, wenn auch höherer Art; mit dem christlichen *αὐτὸν μέλλον* dürfen sie nicht verwechselt werden; die Immanenz des Uebersinnlichen gilt auch für sie. Diese Immanenz ist beiden Formen gemeinsam: der zeitlich realistischen (Lessing) und der zeitlos-idealistischen (Spinoza). Auf dieser Immanenz beruht auch F.s einheitliche praktische

1) Vgl. E. HIRSCH, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik 1917, 24 ff. Die Relativierung des Gegensatzes schon VI 29 (1793).

Grundhaltung. Sie ist aufs klarste formuliert in den Briefen an Konstant (Eleus. II 6. 15 f. 30 f. 35 ff). „Dieses erste Leben ist nur Vorbereitung und Keim eines höheren Daseins, deren Gewißheit wir innigst fühlen“, dessen nähere Art uns jedoch unvorstellbar bleibt. Darum können wir diesem Ziel nur indirekt nachstreben, durch Erfüllung der Aufgaben dieses Lebens. Der wahrhaft Religiöse „kennt kein Trachten nach dem Ewigen, außer der gewissenhaften Beförderung des Zeitlichen, aus reiner Liebe zur Pflicht. Ihn wandelt es nicht an, nach dem himmlischen Kleinode zu zielen, das er nicht erblicken kann, er zielt nur nach dem ihm aufgesteckten irdischen Ziel, in der festen Zuversicht, daß das himmlische dahinter verborgen ist, und daß es ihm ohne sein weiteres Zutun kommen wird, wenn er nur das irdische erreicht hat.“ „Er lebt im Glauben schon hienieden in einer besseren Welt; und dieser Glaube allein giebt in seinen Augen seinem Leben hienieden Wert, Bedeutung und Schönheit.“ „Nur das ihm unsichtbare und unbegreifliche Ewige, das hinter dieser Hülle des Irdischen verborgen ist, strebt er an; und nur um dieses Verborgenen willen hat das, was der Beobachter sieht, für ihn eine Bedeutung. Sein Sinn ist immer in der Ewigkeit, seine Kräfte sind immer bei Euch.“ — Diese Stellung zum Irdischen ist für FICHTE nur eine Anwendung seiner Stellung zur Religion überhaupt. Sie ist ihm nicht Gegenstand seines Wirkens, sondern Gliedmaß und Werkzeug all seines Wirkens“; nicht etwas, was er sich macht, sondern wodurch er, seiner selbst unbewußt, alles andere macht. Sie ist das Auge seines Lebens, das er nicht sieht, wodurch er aber alles andere sieht, was er sieht¹⁾.

1) Höchst interessant ist die Anwendung desselben Grundsatzes auf das Verhältnis von Kosmopolitismus und Vaterlandsliebe, a. a. O. 37 „In seinem Gemüte ist Vaterlandsliebe und Weltbürgertum aufs innigste vereinigt, und zwar stehen beide in einem bestimmten Verhältnis. Vaterlandsliebe ist seine Tat, Weltbürgertum sein

Der völlige Verzicht auf Glück und Gelingen in der jetzigen Sinnenwelt ist Bedingung und Hintergrund für jene Stimmung „unerschütterlicher Freudigkeit und Milde“, mit der FICHTE nach dem Atheismusstreit auf die verhängnisvolle Wendung seines Lebens zurück-, und mit der er vorwärts, in die für ihn und die Seinen damals recht dunkle Zukunft blickt. Der „tiefere Blick in die Religion“, der ihm über der Ausarbeitung der „Bestimmung des Menschen“ zuletzt geworden ist, war nicht der einzige Grund jener „Herzensstimmung“, dieser Blick war selbst mitbedingt durch die Erschütterung und schmerzliche Erfahrung der vorangegangenen Monate (L. B. I 330 f.). Der einfache Vorsehungsglaube, den er sich immer bewahrt, hat sich ganz dem Gedanken an die höhere Bestimmung eingeordnet und hat die Entscheidung der eignen Freiheit für das Gute als wichtigsten Faktor sich eingegliedert. Die Losung „laßt uns Böses tun, damit Gutes daraus komme“ (V 185; II 306) schließt von der Welt der Vorsehung aus, die nur auf das reine Tun um des Tuns willen, auf keine Lüge angelegt ist. Das einzige Gebet des Moralischreligiösen ist die 2. und 3. Bitte. Man vergleiche auch die spätere Gegenüberstellung von Luc. 22, 42; Röm. 8, 28 mit dem Gegenteil (wessen oberste Maxime lautet: „mein Wille geschehe“, dem „müssen alle Dinge zum Schlechten dienen“); dieser ganze Schluß der 8. Vorlesung „vom seligen Leben“ eine echte Fichtepredigt.

Sehen wir auf das Ganze von FICHTES Stellung zur eignen Person, zur übersinnlichen wie zur Sinnenwelt, und vergleichen sie mit dem Ganzen der neutestamentlichen Frömmig-

Gedanke; die erstere die Erscheinung, der zweite der innere Geist dieser Erscheinung, das Unsichtbare in dem Sichtbaren.“ „Denn ebenso. Konstant. Wie eine Religion, die für sich bestehen will, nichtig ist und verkehrt ... ebenso ist ein Kosmopolitismus, der für sich bestehen will und den Patriotismus ausschließt, verkehrt und nichtig und töricht.“ (Vgl. SCHLEIERMACHER: nichts aus Religion, alles mit Religion tun.) So FICHTE im Jahr 1803!

keit, so werden wir sagen: seine Frömmigkeit teilt den allgemeinen Grundzug des „Neuprotestantismus“, die realistischen Züge des Urchristentums idealisiert, die dualistischen immanent zu deuten. An die Stelle von Diesseits und Jenseits tritt Idee und Erscheinung¹⁾, an die von gegenwärtiger und zukünftiger Welt die unendliche Entwicklung. Das Eigenartige, Originelle bei FICHTE ist die streng ethische Fassung des Wirklichkeitskerns und des Ziels der Geschichte, seine Apotheose der Freiheit als Grund aller Gewißheit und Kern aller Wahrheit, als Ziel alles Daseins und Hebel alles Geschehens. Das Sollen ist für ihn Grund des Seins, das Sein nur möglich als Tat. — Am nächsten steht er daher dem ethischen Gehalt des Neuen Testaments, mit seinem sittlichen Heroismus und Rigorismus²⁾, mit seiner innerlichen Gewissensethik (Röm. 14, 23; IV 177), mit der absoluten Strenge seiner Forderung und der unbittlichen Verurteilung des Untersittlichen, bloß Persönlichen, Sinnlichen, mit seiner völligen Hingabe an ein überweltliches Ziel. Das individuelle Ideal ist ihm vollkommen aufgenommen in das soziale Ideal der sittlichen Gemeinde, des Reiches der Idee. Erst hier kommt das absolute Ich zu seiner vollen Verwirklichung. — Der große Unterschied vom Neuen Testament liegt vor allem in der absoluten Autonomie der Vernunft. Die W. L. bedeutet geradezu ihre Apotheose. Hierin bedeuten KANT und FICHTE den Gipfel der Aufklärung. Hier liegt der letzte Grund der

1) „Ich ergreife durch jenen Entschluß die Ewigkeit.“ — „Die übersinnliche Welt ist keine zukünftige Welt; sie ist gegenwärtig.“ II 228. Auf die „irdische Ewigkeit“ geht es auch, wenn FICHTE später den Abkömmling der „Ewigkeit“ schildert, „auf dieser Welt umherirrend, zum Glück durch den baldigen Einsturz seiner Hütten erinnert, daß er nirgends Ruhe finden wird als in seines Vaters Hause“ (V 409).

2) Daher das Ueberwiegen der Synoptiker, insbesondere der Bergpredigt in der vorberliner Zeit; z. B. VI 333. Der Gelehrte, das Salz der Erde, mit dessen sittlichem Gehalt die Zeit sinkt und sich hebt; „der Gelehrte soll der sittlich beste Mensch seines Zeitalters sein“ (4. Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten).

wenig religiösen Stimmung des Jenaer FICHTE. Für den späteren FICHTE ist bezeichnend eine eigenartige Verbindung von inhaltlicher Theonomie mit formaler Autonomie — ihr blieb er immer treu.

Dem Neuen Testament verwandt und doch wieder entgegengesetzt ist insbesondere seine Beurteilung des Menschen. FICHTE ist in dieser Hinsicht durchaus empirischer Pessimist. Ohne den Menschen zu verachten, ist ihm der natürliche Mensch schlechthin etwas, das überwunden werden muß; in der Sittenlehre von 1708 eignet er sich sogar das Urteil der Konkordienformel an (IV 198 f.; vgl. XI 59 f., V 533). Im Blick auf die Bestimmung des Menschen ist FICHTE dagegen rückhaltloser Optimist (sittlicher Sieg möglich trotz radikalem Bösen, IV 480 f.)¹⁾. Für den sittlichen Menschen ist das Gesollte im einzelnen schlechthin ausführbar. Was der Mensch nicht könnte, kann nicht im Bereich des Sollens liegen; was er jeweils soll, das kann er auch. Im Blick auf das letzte Ziel freilich bleiben wir stets weit zurück, sind wir unheilig vor der Heiligkeit des Sittengesetzes („Ideen“ ed. Bergm.²⁾ 38). — Der religiöse Mensch freilich, in FICHTEs späterer Lehre, ist weit emporgehoben über alle Möglichkeit zu sündigen — mit Berufung auf I Joh. 3; auch auf den Idealismus des PAULUS in diesem

1) Ebenso in der Weltgeschichte: Das Böse, das „Reich des Teufels“ konzentriert seine Kraft (Napoleon), nicht damit wir uns ihm unterwerfen, sondern „damit es zerstört und durch seine Zerstörung der Name Gottes verherrlicht werde (so später 1813, mit Anklang an I Joh. 3 s).

2) Ähnlich, doch anders bezogen IV 204 „Der Heilige ist nur Einer, und alles Geschöpf ist vor ihm notwendig unheilig und unrein“, dann fährt F. fort: „und kann nur durch eigene Freiheit sich zur Moralität erheben“. Mit jenem Urteil meint FICHTE nur den natürlichen Menschen als solchen, also eine Abstraktion! Der wirkliche Mensch ist immer auf dem Weg vom natürlichen zum völlig freien Menschen. Völlige Uebereinstimmung mit dem Ideal findet sich nirgends. Auf dieser Tatsache beruht die Forderung des Lebens nach dem Tode (Ideen a. a. O., vgl. Eleusin II 59 f.).

Punkte hätte sich FICHTE hier berufen können! Wer ihm seine Erklärung der Sünde als Wahn zum Vorwurf macht, der bringe ihm auch sein praktisches Ernstnehmen des Guten in Anrechnung! In der rein religiösen Fassung des Sündenbegriffes (IV 550 f.) hat er SCHLEIERMACHER vorweggenommen (Sünde nicht = Unsittlichkeit, sondern = Getrenntsein von Gott, was für FICHTE freilich Nichtsein bedeutet!). Um ein Verständnis dessen, was Vergebung der Sünde ist, hat sich HEGEL ganz anders bemüht als FICHTE; freilich versteht auch er etwas anderes darunter als Jesus, Paulus und die Reformatoren¹⁾.

Ich — Ueberwelt — Sinnenwelt. Damit ist der Kreis der FICHTESchen Religion im alten Jahrhundert geschlossen. Was wird in dieser Frömmigkeit aus Gott? Der Gottesgedanke scheint eine durchaus abgeleitete Größe zu bleiben, eine bloße Objektivierung des sittlichen Erlebnisses einerseits, des sittlichen Zieles, des übersinnlichen Zusammenhangs persönlicher Geister andererseits; nur als Bild für jenes Erlebnis und für dieses Ziel bzw. diesen Zusammenhang scheint der Gottesname statthaft. Alles weitere ist „Götzendienst“ und „Aberglaube“.

Das wird anders im neuen Jahrhundert. Was in den Tiefen von FICHTES Persönlichkeit in den letzten Gedankenzielen der Wissenschaftslehre angelegt war, aber im ausgeführten System Recht und Stelle noch nicht gefunden hatte, das kommt zum Durchbruch in einer neuen Zeit. Der warme

1) Der personalistische Grundzug von FICHTES Wesen und Denken bleibt bei alledem doch erhalten, und bildet das Rückgrat seiner späteren Geschichtsphilosophie. Schon in den Züricher Schriften ist etwas lebendig von der universalen Liebe zur „Geisterwelt“, einer intelligiblen Gemeinschaft der freien Personen, einem unsichtbaren „Reiche Gottes“. Auch den sozialen Grundgedanken der Kantischen Ethik hat FICHTE von vornherein mit einer Wärme erfaßt, die man religiös heißen muß, und mit Motiven der Leibnizischen Monadenlehre verbunden. KANTS Reich der Zwecke wird ihm zum Reich der Persönlichkeiten.

Golfstrom mystisch-religiösen Empfindens, der damals durch die Menschen ging, hat auch ihn erfaßt. Dies neue Element geht mit seinem persönlichen Ethos wie mit seiner Spekulation eine eigenartige Verbindung ein. Vorbereitet war diese Wendung durch SCHILLERS ästhetischen Idealismus, vollendet wurde sie durch platonische bzw. neuplatonische Einflüsse. Die „Religion des freudigen Rechttuns“ wird abgelöst von dem stillen Schauen des gesammelten Sinnes in das Weltenauge, das nun als der ungesehene Hintergrund unseres eigenen „Sehens“ sich enthüllt. Die neue Ansicht von Gott, Selbst und Welt schafft sich einen gewaltigen Doppelausdruck: in der Wissenschaftslehre von 1804 und in der „Anweisung zum seligen Leben“ von 1806. Den „tiefen Blick in die Religion“, den er in der Stille seiner ersten Berliner Zurückgezogenheit getan hatte, führte er damals selber auf die „vollendete Klarheit des Gedankens“ zurück. Mit dem oben (S. 29) ausgesprochenen Vorbehalt läßt sich das auch von dem eben genannten Doppelwerke sagen, von dem das eine Glied nur durch das andere ganz zu verstehen ist.

Was schon in der „Grundlage“ von 1794 letzter Zielpunkt war: „Gott Alles in Allen“ — das ist seit 1804 zum Ausgangspunkt geworden. Die Wissenschaftslehre ist „Theologie“ geworden, die Ethik Lehre vom Sichtbarwerden der „göttlichen Idee“. Nun sind ihm Religion und Gottesidee nicht mehr Gegenstände, die von außen her an ihn herankommen. Religion ist das Auge geworden, womit er sieht. Für die Methode der Religionstheorie war das nach einer Seite hin ein Mangel; inhaltlich ein Gewinn.

C. Der Metaphysiker von 1804/06 und das Johannesevangelium.

In welche Bilder kleidet FICHTE seine Hinweise auf die allen Begriff übersteigende Fülle göttlichen Wesens, die ihm

als Quell aller Gewißheit und Grund aller Wahrheit, als Kern alles Daseins und Keim alles Soseins aufgegangen ist? „Leben“ — „Licht“ — „Liebe“ — dieser Dreiklang deutet ihm am ehesten das Unaussprechliche, an dem der Begriff „sich vernichtet“.

„Leben“ — alles tote Sein, alle Natur, alle Gegenständlichkeit ist bloßes Reflexionsprodukt. Auch unser sittliches Streben, auch unser Verstandeserkennen ist „tot an ihm selber“. Nur durch die Hingabe an das absolute Leben gewinnen wir wahres, ewiges Dasein. — Dies absolute Leben, an jedem Punkte des Daseins gegenwärtig, ist uns nur durch uns selber verdeckt. Einmal uns aufgegangen, ist es in uns „Licht“. Unser Auge erkennt die idealistische Täuschung, daß es sich selbst als die Quelle des Daseins ansah, wie früher die realistische, die den Dingen diese Ehre erwies. „In dir ist die Quelle des Lebens, und in deinem Licht sehen wir das Licht“, — in diesem schon früher (II 303) gebrauchten Psalmwort kann man den Gehalt der späteren W. L. zusammenfassen. Ein Erkennen gibt es für mich nur, sofern ich erkannt bin; es ist nur ein Abbild des absoluten göttlichen Seins, in dem es keine Scheidung von Ich und Gegenstand, Bewußtsein und Wahrheit mehr gibt. —

So vermählt sich die W. L. mit der Gedankenwelt der Mystik, und weiterhin des vierten Evangeliums. Nach FICHTE'S Meinung wenigstens handelt es sich nicht nur um dieselben Worte, sondern um dieselbe Sache. „Im Christentum . . ., besonders in der Urkunde desselben, die ich für die lauterste halte, ist der letzte Zweck der, daß der Mensch zum ewigen Leben, zum Haben dieses Lebens und seiner Freude und Seligkeit in sich selber und aus sich selber komme“ (1804, X 291¹⁾).

1) FICHTE steht mit seiner Schätzung des 4. Evangeliums nicht einsam da; er teilt sie mit LUTHER, mit HERDER, SCHLEIERMACHER, HEGEL, vor allem aber mit den Mystikern und Spiritualisten. Noch

Was hat FICHTE am „JOHANNES“ geschätzt? In zweien seiner Worte drückt sich das aus.

1. „So jemand will des Willen tun, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selbst rede“ (V 476 f. 489. VII 98. 104. IV 549).

So spricht der johanneische Jesus und verlegt damit die Entscheidung über die Wahrheit seiner Lehre in das autonome Subjekt. „Nur mit Johannes kann der Philosoph zusammenkommen, denn dieser allein hat Achtung für die Vernunft und beruft sich auf den Beweis, den der Philosoph allein gelten läßt: den innern.“ Und was ist der Inhalt dieses göttlichen Willens? Nicht mehr das kantische Sittengesetz, auf das die Stelle von FICHTE einst bezogen wurde (1791, V 156 f.), sondern:

2. Das ist das ewige Leben, daß sie dich, der du allein wahrer Gott bist.... erkennen“ (X 291; V 477). Das höhere Leben ist schöpferische Sittlichkeit; aber es ist noch etwas mehr als das¹⁾. Der sittliche

mehr: er steht in einer ganz bestimmten Ueberlieferungskette, die von JOACHIM VON FLORIS über die Spiritualisten des 16. und 17. Jahrhunderts zu LESSING und weiterhin zum späteren SCHELLING und dem Gedanken einer „johanneischen Kirche“ führt (WICHERN; s. darüber MAHLING in Neue Kirchl. Zeitschr. 1915; FICHTE ist dort nicht erwähnt, obgleich dessen Schätzung des „Johannes“ erst unter dem geschichtsphilosophischen Gesichtspunkt (Zeitalter des Geistes) ihren Gipfel erreicht). FICHTEs nächste Quelle wird LESSING gewesen sein, mit dessen Geschichtstheorie besonders die „Staatslehre“ sich aufs engste berührt. — Von einem meiner Lehrer ist mir eine Erinnerung unvergessen geblieben. Ein katholischer Geistlicher, der mit seinem Vater eng befreundet war und oft in sein Elternhaus kam, pflegte, ehe sie schieden, mit dem Amtsbruder aus der andern Kirche „die Minne des Johannes“ zu trinken. Damals hoffte man hüben und drüben noch auf die „johanneische Kirche“.

1) Diesen Uebergang zum Gnadengedanken hat DUNKMANN bei F. nicht gewürdigt. Beachte jedoch das „in sich selber und aus sich selber“ (s. S. 34 u.). Die formale Autonomie bleibt. Sie verbindet den neuen Begriff vom Glauben = Erkennen, mit dem alten, = Bestätigung am eigenen Gewissen (IV 177 zu Röm. 14²³).

Mensch hat doch noch immer eine Hülle vor den Augen. Er glaubt doch noch, daß er es sei, der gute Werke tue. — Der religiöse Mensch tut von sich aus — gar nichts. Was bei ihm zum sittlichen Menschen hinzukommt, ist nichts als ein neues Auge, das Auge für den göttlichen Hintergrund, aus dem alles wahrhaftige Leben quillt. Nicht die bloße Nachkonstruktion der „Wissenschaft“, mag diese auch formal die höchste und letzte aller möglichen Lebensansichten sein; sie bringt inhaltlich nichts Neues hinzu. Nein, der schöpferische Gedanke, eine neue Ansicht und Einsicht von Gott und Ich und Welt — das ist nun die Reihenfolge geworden.

„Das Element des wahrhaftigen Lebens ist der Gedanke“ (V 410). „Und zwar führt nicht etwa nur dieses Erkennen zum Leben, sondern es ist das Leben“ (X 291). Dieses Erkennen setzt FICHTE ausdrücklich gleich dem Glauben im christlichen Sinn (X 291. V 412); und dasselbe meint die „Staatslehre“, wenn sie, mit anderer Terminologie, das Zeitalter des (Autoritäts)glaubens in der neuen Zeit, die mit dem Christentum anhebt, abgelöst werden läßt durch das Zeitalter des „Verstandes“, der eigenen Ueberzeugung. Wieder wendet FICHTE dies sein Verständnis des Glaubens = unmittelbare Erkenntnis des Uebersinnlichen, gegen die „Klugheitslehre und Klugheitssittenlehre“ des aufgeklärten Christentums (X 291).

Wie verhält sich diese unmittelbare Einsicht zur philosophischen Theorie? Auch die W. L. „ist nur der Weg, und hat nur den Wert des Weges, keineswegs einen Wert an sich. Wer hinaufgekommen ist, der kümmert sich nicht weiter um die Leiter“ (dies ist der Sinn des bekannten FICHTESchen Bildes, X 290 f.). Die Spekulation ist nicht der einzige Weg zur Erkenntnis. Dem einfach Frommen wie dem religiös Genialen ist sie von Natur gegeben durch ein schöpferisches Wunder¹⁾. — Die „Anweisung“ stellt demgegenüber die W. L.

1) Freilich stehen dem andere Aeußerungen gegenüber, so vor allem II 160 („die erleuchteten Religiösen . . welche das Rechte trieben, sich

als formale Vollendung auch der religiösen Stufe dar; sie bringt zur „faktischen“ Evidenz die genetische hinzu. Aber auch hier ist von einer absoluten Höherwertung dieser letzten Stufe keine Rede — hier liegt die feine, doch bedeutsame Grenzlinie gegen HEGEL und die Gnosis¹⁾. Die wahre Einsicht spricht FICHTE dem unmittelbar Religiösen durchaus zu — während der bloß Moralische auch auf der höheren schöpferischen Stufe nicht weiß, was er ist und woher er das Seine nimmt.

Worin besteht nun diese Einsicht dem Inhalt nach? „Dies ist das ewige Leben, daß sie dich und den du gesandt hast, d. h. bei uns, das Urgesetz und sein ewiges Bild erkennen“ (X 291). Damit (1804) stehen wir unmittelbar vor FICHTES berühmter Umdeutung des Johannesprologs, in der seine Verwendung des 4. Evangeliums gipfelt (1806, V 478 ff.; vgl. HEGELS „Geist des Christentums und sein Schicksal“, Jugendschriften ed. NOHL, 306 ff). Sie bezeichnet FICHTES Abwendung vom Voluntarismus, sein entschiedenes Einmünden im intellektualistischen Religionsideal der Griechen. Nicht in einem göttlichen Willensakt, noch weniger in einem „Abfall“ einer Naturpotenz in Gott, wurzelt der Welt und unser eigenes Dasein²⁾. Unser Dasein ist vielmehr aufs innigste verknüpft mit dem „Dasein“ des überwirklichen Absoluten, dessen notwendige Daseinsform, Erscheinung, Selbstdarstellung im Gedanken besteht, im „Wissen“, im „Wort“. Ob wir unsererseits „Leben haben“, hängt davon ab, ob wir den Einblick gewonnen haben in das völlige Nichts unseres

selbst aber dabei nicht verstanden, waren noch nicht ganz frei“). V 472 („Die Wissenschaft hebt allen Glauben auf und verwandelt ihn in ein Schauen“). Auch hier das bekannte Oszillieren in FICHTES letzten Ansichten. Seine Grundsätze lassen Raum für einen doppelten Religionsbegriff, einen theoretischen und einen atheoretischen, und für ein doppeltes Verhältnis von Religion und Philosophie, eins der Subordination und eins der Koordination.

2) S. VIII 399 f. gegen SCHELLINGS „Philosophie und Religion“.

Daseins, abgesehen von Gott, und in den einzigen und wahren Grund unseres Daseins: daß wir Abbilder jenes ewigen Urbildes sind, in dem Gott sich selber spiegelt, findet und liebt. Was die Kreaturen im Dasein hält, das ist einzig jene Liebe Gottes zu sich selbst, jenes Selbstbewußtsein Gottes im Logos, der im Anfang bei Gott war, durch den alle Dinge gemacht sind, ohne den nichts gemacht ist, was gemacht ist. Das Vorrecht der Religiösen ist, diese Liebe Gottes zu genießen, den Anteil am Dasein Gottes bewußt zu besitzen, nachdem sie auf alles eigene Dasein verzichtet. Bewußt, das heißt nicht notwendig in theoretischer Ableitung der Form, sondern in unmittelbarem Besitz des Inhalts dieser Erkenntnis. — Diese Einsicht ist in dem Jesus von Nazareth so wie in keinem vor ihm, und darum auch in dieser Weise in keinem nach ihm „Fleisch“, das heißt: geschichtliche Wirklichkeit geworden. Diese Einsicht freilich nicht nur dem Subjekt nach; das ewige Urbild, das göttliche Wissen selber ist in seiner Person erschienen als in ihrem vollkommensten menschlichen Abbild. — Doch damit ist die Grenze überschritten, die die „metaphysischen Sätze“ des Prologs (V. 1—5) von den „historischen“ (V. 6 ff.) trennt. Die Wahrheit dieser Einsicht ist völlig unabhängig von der Person dessen, der sie zum erstenmal besessen hat; und wenn wir auch tatsächlich von dem Vorgang Jesu nicht abstrahieren können, wenn wir nicht nur mit unserer Frömmigkeit, sondern auch „mit all unsern philosophischen Untersuchungen auf den Boden des Christentums niedergestellt sind“, grundsätzlich ist auch der Weg zum Heil unabhängig von dem, der ihn erstmals beschritt. „Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig; das letztere macht nur verständig“ (V 482 ff. VII 54)¹⁾.

Was ist unter den Händen unseres Metaphysikers aus der unphilosophischen Religion des Urchristentums geworden?

1) Vgl. VII 534 f. „wenn kein Jesus gewesen wäre“. (Auf diese Frage lassen sich die „Christen“ des 22. Jahrh. grundsätzlich nicht ein.)

Wir können uns des Eindrucks nicht erwehren, daß der Religionskritiker von 1799, trotz aller moralischen Umdeutungen, der Religion Jesu und der einfachen Frömmigkeit des Urchristentums näher stand und ihr philosophisch gerechter geworden ist als der spekulative Mystiker von 1804 und 1806. Es ist kein Zufall, daß ihm synoptische und paulinische Kernworte damals im Vordergrund standen, jetzt dagegen zurücktreten. Die Synoptiker werden jetzt verachtet als im „bloß Historischen“ befangen (doch s. Kernworte wie Math. 10³⁴ V. 546; 18⁶ VII 421). PAULUS wird, trotz warmer Anerkennung seiner persönlichen Frömmigkeit (VII 100; s. auch IV 560 und schon VI 15, 1793), scharf bekämpft als der Mann, der „ein Christ geworden, dennoch nicht unrecht haben wollte, ein Jude gewesen zu sein“, der darum das neue System mit den Mitteln des alten rechtfertigte, „das alte Testament durch ein neues Testament und damit wieder einen neuen Vertrag ersetzte“, der die christliche Gottinnigkeit verquickt hat mit dem jüdischen Gott außer uns, mit den Lehren von Sünde und Sühne (VII 99 ff. 190 f. V 476 ff.). Den paulinischen Charakter des Lukasevangeliums hat er erkannt (VII 98). — Wie nach PAULUS dem „Johannes“ stand, hat er nicht gesehen trotz der neuen johanneischen Deutung von Gal. 2²⁰. PAULUS soll sogar den JOHANNES, und mit ihm die echte Ueberlieferung von der natürlichen Urreligion wieder verdrängt haben, die im Alten Testament in Melchisedek verkörpert gewesen sei, um nach langer Verschüttung in Jesus wieder aufzutauchen (Joh. 8⁵⁶; Hebr. 7). Paulus dagegen habe der jüdischen Pseudoreligion (Schöpfungsmythus, Jehova als „untergeordneter Gott und Nachschöpfer“ wieder zur Herrschaft verholfen (VII 98 f. V 571).

Wenn so FICHTE unter dem Einfluß des eigenen, spekulativen Religionsideals das unbefangene Verständnis elementarer Frömmigkeit, wenn nicht ganz verschwunden, so doch stark verkürzt worden ist, wie weit ist er dann dem

„philosophischen“, dem „mystischen“ Evangelium selber gerecht geworden? Hat er es letzten Endes verstanden oder mißverstanden, gedeutet oder vergewaltigt? — Die Antwort hängt nicht nur vom Fichteverständnis, sie hängt ebenso sehr vom Johannesverständnis des Beurteilers ab. —

Wer mit HERDER („Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Riga, C. Hartknoch 1797, eine Paraphrase des Johannes-evangeliums, S. 99 ff.), und manchen Neueren (HARNACK, SCHLATTER, F. BÜCHSEL) im Prolog höchstens eine Abwehr spekulativer Ideen sieht, im übrigen Evangelium rein praktisches, unphilosophisches Christentum, der wird im zweiten Sinne urteilen. Wer dagegen darin eine Vermählung des Evangeliums mit dem edelsten Geist des Hellenismus sieht, der wird auch die nahe Verwandtschaft mit FICHTEs Verschmelzung einer heroisch-sittlichen Grundhaltung mit einem religiösen Erkenntnisideal nicht verkennen, stammt doch diese letztlich aus dem Griechentum, jene aus dem Evangelium. Eben in diesem Doppelcharakter liegt nun m. E. die wirkliche Parallele zwischen FICHTE und JOHANNES. Dort wie hier eine Verschmelzung eines mystisch-kontemplativen Erkenntnisideals mit einem unphilosophisch-religiösen Sittlichkeitsideal¹⁾, eines intellektualistischen mit einem voluntaristischen Gottesgedanken. So wenig wie der Gehalt des 4. Evangeliums im Prolog, so wenig erschöpft sich FICHTEs „seliges Leben“ in den metaphysischen Sätzen seines Kommentars zum Prolog. Wie der 4. Evangelist die ganze Fülle der urchristlichen Frömmigkeit, so hat FICHTE seine heroische Ethik in seine kontemplative Mystik herübergenommen; und wie bei JOHANNES der eschatologische Reichsgedanke noch anklingt, so hat FICHTE mit dem zeitlosen Blickpunkt seiner Metaphysik eine geschichtliche Weltansicht verbunden, deren Kern er aus seiner ersten Periode, aus der

1) Gott erkennen heißt nicht „Brüten“, sondern Handeln aus Gottes Willen heraus — dabei bleibt es auch nach Ueberwindung des Moralismus (VII 58 ff. V 473).

Lehre von der sich selbst verwirklichenden Vernunft, beibehalten hatte. Nur kann man die Akzente verschieden verteilt finden: beim Evangelisten ruht das Schwergewicht auf dem urchristlichen Gemeingut, in die das Hellenische hineingewoben ist; FICHTE hat umgekehrt sein Ethos und seine ganz und gar aktiv-sittlich gerichtete Frömmigkeit hineingearbeitet in den neuen, beherrschenden Zusammenhang seiner metaphysischen Spekulation.

Ist so die Berührung mit „Johannes“ kein bloßer Zufall, hat sie ihr historisches und sachliches Recht, so dürfen wir darüber die gewaltigen Unterschiede, ja Gegensätze doch nicht vergessen. Von dem ganzen Abstand antiker und moderner Weltansicht, übernatürlicher und immanenter Deutung des Weltgeschehens überhaupt, des religiösen Geschehens insbesondere haben wir schon geredet, ebenso von Fichtes Autonomiestandpunkt, dem stärksten Gegensatz zu Stimmung und Haltung des Neuen Testaments. Fichte nimmt unter den neutestamentlichen Schriftstellern den heraus, mit dem nach seiner Meinung „der Philosoph allein zusammenkommen kann“, setzt dessen Christentum gleich dem echten Christentum ohne jüdische Beimischung, und dieses gleich der Vernunftreligion — der gemeinsame Fehler aller, die Idealismus und Christentum einfach in Eins setzen wollen. Solch unhistorisches Verfahren, solches „Metaphysizieren“ einer einzelnen geschichtlichen Religion können wir nicht mehr mitmachen. Das Großartigste in dieser Richtung hat HEGEL geleistet mit seiner Gleichsetzung von Christentum und absoluter Religion (s. die Kritik dieses Verfahrens bei TROELTSCH, Absolutheit des Christentums). Wieviel größer war SCHLEIERMACHERS Respekt vor dem individuell-geschichtlichen, eben darum nicht „absoluten“ Charakter des Christentums. — So hat FICHTE die historisch bedingten Seiten seines Lieblingsautors ganz übersehen, vor allem den durchaus realistisch gemeinten, parastisch beeinflussten Dualismus, in dem der von PLATO her-

rührende phänomenalistische Idealismus höchstens ein Einschlag ist. Dieser Zug bei JOHANNES stößt besonders hart zusammen mit FICHTEs Leugnung der metaphysischen Realität der Sinnenwelt, der Individuenwelt und insbesondere des Bösen.

Vor allem aber hat FICHTE die Züge bei JOHANNES übersehen, die ihn mit der gemeinchristlichen Gedankenwelt verbinden, gruppiert um das Kernwort 3₁₄. Nicht ganz ignorieren konnte er freilich des Evangeliums absolute Schätzung des geschichtlichen Jesus, in dem das Wort Fleisch ward, und in dem die Seinen bleiben sollen. Wir gehen dem etwas genauer nach.

Im Anschluß an seine Deutung des Prologs bespricht FICHTE eine Reihe von Hauptstellen des Evangeliums über Jesu Verhältnis zum Vater und zu den Seinen, über das Heil und den Weg dazu. Bei jenen Selbstaussagen steht er seinen Prämissen nach vor der Wahl, sie entweder metaphysisch zu erklären oder historisch. In jenem Fall dürfte er sie nur auf den ewigen Logos, in diesem nur auf den geschichtlichen Jesus beziehen. Es ist nun sehr interessant, zu sehen, wie FICHTE sich aus diesem Dilemma hilft. Zunächst könnte man meinen, er verfare rein metaphysisch. Die Stelle 1₁₈, obwohl dem „historischen“ Teil des Prologs angehörig, wird anscheinend rein spekulativ gedeutet: der „eingeborene Sohn, der in des Vaters Schoß ist“, ist die „Form des Wissens“, in der das göttliche Wesen aus sich heraustritt, „und zwar ganz wie es in sich ist“. Allein, was in der Aussage des Prologs über Jesus noch angeht, das wird bei den eigenen Aussagen Jesu über seine Person unmöglich; wenigstens FICHTE bringt es nicht fertig, sie vom geschichtlichen Jesus auf den Logos allein zu übertragen. So entscheidet er sich ausdrücklich (in der 1. Beilage, V 569 ff.) für die rein historische Auffassung. Nun sind aber die Selbstaussagen des johanneischen Jesus in Wirklichkeit weder rein historisch, noch rein metaphysisch gemeint, sondern beides zugleich; mit andern Worten: die „Metaphysizierung“ des Historischen, wie FICHTE sie dem

späteren Dogma vorwirft (V 568 ff.; IV 549 ff.), fällt durchaus schon dem JOHANNES zur Last. Damit steht FICHTE vor dem weiteren Dilemma: entweder die metaphysisch-historisch gemeinten Aussagen des johanneischen Jesus ins bloß Historische herunterzudrücken, oder sie metaphysisch-historisch zu verstehen, so, wie sie JOHANNES gemeint hat. Den ersten Weg geht er bei der schon früher genannten Stelle 6⁵³ ff. (V 486 f. 488 f.). „Sein Fleisch essen, sein Blut trinken“ bedeutet „Transsubstantiiert werden“ nicht in ihm, sondern mit ihm, aufgehen mit dem ganzen Gehalt unseres Wesens in das „ewige Wort“. Den Gehalt seiner Persönlichkeit in sich wiederholen, nicht im Sinn schwächerer Nachahmung eines angeblich unerreichbaren Ideals, sondern „ganz und ungeteilt“; so habe es auch PAULUS Gal. 2²⁰ gemeint. — Dabei bleibt Jesus, was er ist, rein historische Erscheinung des Urbilds; zu diesem „historischen Glauben“ muß unser eigenes metaphysisches Erlebnis hinzukommen — sonst „habt ihr kein Leben in euch!“ Mit dieser rein historischen Beziehung der Jünger zu Jesus, die nur durch jenes „als ob“ vermittelt ist, dem metaphysischen Erlebnis der Späteren aber die grundsätzliche Selbständigkeit läßt, kommt FICHTE jedoch nicht durch — schon diese seine Erklärung der einen Stelle ist gezwungen genug. So kann er nicht anders — er muß seine Auslegung dem wirklichen JOHANNES anpassen und den historischen Jesus schärfer metaphysizieren, als er sich das eigentlich erlauben darf. Es stünde ihm ja nun frei, das 4. Evangelium wegen dieser Metaphysizierung des Historischen in den Bann zu tun, in eine Verdammnis mit PAULUS und allen Dogmatikern nach ihm. Allein das bringt FICHTE nicht übers Herz. Er möchte sein „einiges, zartes Hauptevangelium“ für sich behalten. Was zuletzt dabei herauskommt, ist eine starke Anpassung des FICHTEschen Jesusbildes an den fleisch gewordenen Logos des Evangeliums. Er läßt die Vermittlung der Gottesgemeinschaft durch Jesus in den Worten wie 10²⁸;

17 20; 1. Brief 1 1 (er hätte auch 14 6 erwähnen können) ruhig stehen. In der „1. Beilage“ schildert er Jesus durchaus als metaphysischen Menschen, noch über der Sphäre der andern Religiösen stehend. Eine Wiedergeburt, ja auch nur eine innere Entwicklung findet bei ihm nicht statt. „Da war kein zu vernichtendes geistiges, forschendes oder lernendes Selbst . . . sein Selbstbewußtsein war unmittelbar die reine und absolute Vernunftwahrheit selbst“ (572). Was wollen wir noch mehr verlangen von einer spekulativen Christologie, die das Geschichtliche „metaphysiziert“? Wir sehen freilich auch das: die Metaphysizierung ist gelungen nur um den Preis des Doketismus. — Die menschliche Individualität Jesu ist aufgehoben. Wenn FICHTE im selben Zusammenhang psychologisch fein als einen bezeichnenden Zug bei Jesus die gänzliche Abwesenheit jener krankhaft modernen Reflexion auf sich selbst anführt, so ist das nicht als die Eigentümlichkeit Jesu, sondern auf den „ganzen Realismus des Altertums“ zurückzuführen (573 f.). — Auch hier drängt sich die Parallele mit SCHLEIERMACHER auf. Trotzdem vermeidet FICHTE jede ausgeführte spekulative Christologie. „Gott war Jesus“, nicht aber „Jesus war Gott“, in diesem kurzen Doppelsatz drängt er seine und des JOHANNES ganze Christologie zusammen (573). FICHTE war und blieb am Neuen Testament, nicht am kirchlichen Dogma orientiert, im Unterschied von SCHELLING und HEGEL. (Die spekulative Deutung der Trinität 1813, IV 552 ff. ist als Trinität der Erscheinung Gottes sekundär.)

D. Der Geschichtsphilosoph von 1813, das Urchristentum und die Person Jesu.

Hat so FICHTE die radikale Trennung des Metaphysischen und Historischen schon in der „Anweisung“ nicht ganz festhalten können, sind ihm die Johannesworte von Jesu als dem Weg, der Wahrheit, dem Leben, vom Bleiben in ihm und

durch ihn im Vater immer wieder zu stark geworden, als daß er sie hätte ganz wegdeuten können, hat ihn das zu einer uns wenig glücklich erscheinenden Metaphysizierung und Idealisierung des geschichtlichen Jesus geführt, so hat er in anderem Zusammenhang den Zwiespalt auf andere, glücklichere Weise zu überwinden gesucht: durch den geschichtsphilosophischen Gedanken der grundlegenden Persönlichkeit, des „Anfängers aller wahren Geschichte“, dessen einfaches Gegebensein über die unlösbare Antinomie zwischen dem uns vorschwebenden Bilde des Göttlichen und der Freiheit, die es verwirklichen soll, hinüberhilft. Jedenfalls hat FICHTE es an diesem Punkt empfunden, was HEGEL an ihm mit Recht getadelt, daß die letzte Synthesis bei ihm fehlte; und er hat richtig erkannt, daß nur ein tieferes Erfassen des Wesens der Geschichte, und zugleich eine Orientierung des Apriorischen selber auf die Geschichte hin, hier weiter helfen könnte. Wir werden an SCHLEIERMACHERS Verhältnisbestimmung des Urbildlichen und Geschichtlichen erinnert. — Während der Metaphysiker von 1806 in der inhaltlich historischen Wahrheit zugleich eine nur zeitgeschichtlich gültige Wahrheit sah (V 482), spricht der Geschichtsphilosoph von 1813 ausdrücklich von einer „ewig gültigen historischen Wahrheit“, bis ans Ende der Tage gültig nicht nur für den, der „jene Erscheinung als Faktum erfassen“, sondern auch für den, der dies Faktum „als solches sich in der Reihe der Fakta genetisch“ machen wird. Diese „ewig gültige historische Wahrheit“ besteht in der „Bedingtheit alles göttlichen Reiches auf der Erde durch eine erste Erscheinung des Begriffes derselben in der Form, welche sie nach den Gesetzen der Erscheinung haben mußte, in der „Form eines Christus“¹⁾. Die Verwirklichung dieser notwen-

1) Staatslehre 1813 IV 543f. 550. Sittenlehre 1812, XI 36 zu Joh. 114. In einem Aufsatz „Die Bedeutung der Person Jesu bei FICHTE“, Schwäbische Heimatgabe für TH. HAERING 1918, 83—100 habe

digen geschichtlichen Idee ist Jesus von Nazareth, den FICHTE nun ganz anders würdigen kann, als in der geschichtslosen Betrachtungsweise von 1806. Wenn trotzdem dabei die Kluft zwischen historischer und metaphysischer Wahrheit am Schlusse wieder aufbricht, so zeigt das den Widerstreit in FICHTEs späterer Lehre zwischen einem zeitlos metaphysischen und einem an der Geschichte orientierten Ideal. Andererseits rechnen wir es ihm zum Vorzug an, daß er Person und Prinzip nicht nachträglich in eins zu setzen suchte, wie so viele nach ihm. Es steckt hier ein gut Stück vom echten KANTischen Kritizismus, und echt geschichtlicher Sinn für das unableitbare, begrifflich unausschöpfbare Gegebene (s. auch GUENTHER, Lehre von der Person Christi im 19. Jahrhundert, S. 83). So kann die heutige Christologie an ihn anknüpfen: nicht absolute Ineinssetzung, doch auch nicht starre Trennung von Person und Prinzip, sondern ein lebendiges Wechselverhältnis des Prinzips und seiner geschichtlichen Verwirklichung in Jesus und allen, die nach ihm „den Weg zur Seligkeit gehen“.

Erst jetzt können wir vollständig überblicken, wie sich FICHTE zu dem A und O des Neuen Testaments gestellt hat — zur Person Jesu. Es ist bezeichnend, daß wir darauf bei FICHTE zeitlich und sachlich erst am Schlusse kommen. Die Person Jesu tritt bei FICHTE im großen und ganzen auffallend zurück, auch wo er auf das Neue Testament sich bezieht. Der ethisch-metaphysische Inhalt der neutestamentlichen Frömmigkeit war's, was ihn anzog; von der persönlich-geschichtlichen Beziehung dieses Inhalts auf Jesus hat er möglichst abstrahiert — eine Abstraktion, die freilich dem völlig unmöglich ist, dessen Frömmigkeit innerhalb des geschichtlichen Neuen Testaments steht; sie ist möglich nur bei

ich die geschichtsphilosophische Christologie der „Staatslehre“ von den Grundsätzen der Wissenschaftslehre aus beleuchtet. Die „Staatslehre“ geht über die sonstige Wertung des Historischen bei F. noch hinaus (s. Lask 1902, 224 ff.).

einer grundsätzlich ganz freien Stellung zum Neuen Testament als religiöser Autorität. Auch Jesus gegenüber hat FICHTE an seiner Autonomie durchaus festgehalten. So kommt es, daß er erst in einem seiner letzten Werke, und zwar im geschichtsphilosophischen Zusammenhang, Jesus wirklich positiv zu würdigen vermag, und auch da ist die Bedeutung Jesu keine absolute, ewige, sondern eine geschichtliche, wenn auch eine geschichtliche Bedeutung über alle andern Menschen hinaus.

Blicken wir kurz zurück auf die Entwicklung seines Verhältnisses zu Jesus. — Schon in den „Aphorismen“ von 1790 finden wir einen Ansatz zu einer ganz eigenartigen Würdigung Jesu, ein Keim, der bald in seinem Kantianismus verloren gegangen ist. Zum allgemeinen Wesen der Religion gehört nach Aph. 5 der naive Anthropomorphismus. In den geschichtlichen Religionen nimmt dieser Zug eine solche Ausdehnung an, daß ihn die christliche Religion als „Religion für alle Völker und Zeiten“ in eigentümlicher Weise modifizieren mußte, um ihn unschädlich zu machen. Sie nahm die in der allgemeinen Religionsgeschichte schon vorgebildete Idee des Mittlers auf und bezog sie ausschließlich auf Jesus. Wie bei SCHLEIERMACHER wird so Jesus im Christentum zum Sammelpunkt aller Aussagen über Gott. Jesus wird geradezu zum „menschlichen Gotte der Menschen“. Ueber sein objektives Wesen sind die Untersuchungen abgeschnitten (vgl. RITSCHL) — so gut wie über das metaphysische Wesen Gottes. In einer Anmerkung macht FICHTE die Anwendung dieses Gedankens auf die „einzelnen Züge des Lebens Jesu“, die dadurch ganz neue Beleuchtung und fruchtbare Bedeutung erhalten. Als ein historisches Erklärungsprinzip, wie später SCHELLING und STRAUSS, B. BAUER und DREWS, hat FICHTE diese Betrachtungsweise freilich nicht gedacht. — Auch später hat FICHTE den (in den Aphorismen rein phänomenologisch gemeinten) Mittlergedanken ¹⁾ keineswegs abgelehnt; s. vor allem

1) im universalen Sinn von SCHLEIERMACHERS „Reden“.

XI 165 ff. Doch sollen die religiösen Mittler abgelöst werden durch Dichter und Künstler, und diese wiederum von der „Gelehrten-gemeine“. Ideal bleibt, keines Mittlers zu bedürfen¹⁾; und keinenfalls darf es bloß Einer sein (172).

Schon in der Offenbarungskritik ist Jesus zum bloßen Lehrer der Vernunftreligion geworden, der sich den Zeitgenossen anpaßt. Die Mittleridee klingt noch an (V 135 Jesus als verwirklichtes Abbild Gottes, als „Gott der Menschen“); wird aber rein subjektiv nach der Akkommodations-theorie erklärt (selbst Joh. 14⁹ wird als pädagogische Anpassung gedeutet!). Den „Kranken“ von Matth. 9¹² werden als „Starke“ die Leute gegenübergestellt, die auf dem Weg von Joh. 7¹⁷ zum — moralischen Vernunftglauben gelangen (V 136, 157). — Bekannt ist sodann der Anruf an Jesus und LUTHER als Bahnbrecher der Freiheit in der Revolutions-schrift von 1793 (VI 104 f.). Von da an verstummt FICHTE lange Zeit fast ganz über Jesus. Im Atheismusstreit wird er in Schutz genommen gegen die Glückseligkeitslehrer, die sich an dem Heroismus seiner Ethik vergreifen. Die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ lehnen die Mittleridee aufs schroffste ab. Näher kommt er Jesus wieder in dem bekannten schönen Wort der „Anweisung“ von 1806, „daß bis an das Ende der Tage vor diesem Jesus von Nazareth wohl alle Verständigen sich tief beugen, und alle, je mehr sie nur sie selbst sind, desto demütiger die überschwengliche Herrlichkeit dieser großen Erscheinung anerkennen werden“. Die eigentümliche Größe Jesu besteht ihm darin, daß er in einzigartiger Weise den Gehalt dessen unmittelbar gehabt und gelebt

1) Vgl. VII 104, mit Berufung auf den johanneischen Erfahrungsbeweis und Acta 17²⁸ („der reine Christ kennt gar keinen Bund noch Vermittlung mit Gott, sondern bloß das alte, ewige und unveränderliche Verhältnis, daß wir in ihm leben, weben und sind; er fragt überhaupt nicht darnach, Wer etwas gesagt habe, sondern Was gesagt ist selbst das Buch . . . gilt ihm nicht als Beweis, sondern als Entwicklungsmittel, — den Beweis trägt er in seiner eigenen Brust“); VII 349.

hat, was die W. L. in theoretischer Einsicht begründet: die völlige Wertlosigkeit und Nichtigkeit des Lebens außer Gott, die Seligkeit des Lebens in Gott. So ist ihm Jesus das vornehmste Beispiel für den geschichtlichen Genius, der Gott hat, ohne diesen seinen Gottesbesitz philosophisch zu verstehen¹⁾. In eigenartiger Weise hat er das geschichtliche Lebenswerk dieser Person näher bestimmt in der „Staatslehre“ von 1813: Jesus der Knotenpunkt der Heilsgeschichte, der den Beruf hat, die Menschen vom „Glauben“, der Heteronomie, zum Verstand“, zur selbständigen Ueberzeugung zu führen²⁾. Seine Größe besteht eben darin, daß er über sich selbst hinausführt. Auch an die eigene Autorität will er die Jünger nicht dauernd binden, sondern verkündet das Reich des PARAKLET, in dem sie alle von Gott gelehrt sein werden.

In Summa: FICHTE hat Jesus früher wesentlich moralistisch - kantisch, später wesentlich mystisch - johanneisch verstanden, d. h. im Lichte der Idee des göttlichen Menschen. Frühzeitige Ansätze zu seiner religiösen Würdigung kamen nicht zur Ausbildung. Das Individuelle in Jesus hat er in seinem besondern geschichtlichen Beruf gesehen. Doch bleibt seinem Jesusbild etwas Typisches, wie dem SCHLEIERMACHERS³⁾.

1) HIRSCH (a. a. O. 49) macht, auf die christologische Bedeutung der Stelle IV 205 (Sittenlehre 1798) aufmerksam. Von Jesus selber ist nicht die Rede, wohl aber ganz allgemein von den großen Religionsstiftern, die hier als rein moralische Genies, ja als moralisches Wunder, aufgefaßt werden. Das allgemeine Wunder der Erhebung des Menschen zur Moralität ist durch sie geschichtlich vermittelt; was in ihnen primär vorgeht, geschieht sekundär in den andern. Ihre eigene supranaturale Erklärung dieses immanent-transzendentalen Wunders ist subjektiv berechnet, praktisch indifferent und für andere unverbindlich. — Ein Keim zur Christologie von 1813 liegt hier zweifellos vor, doch herrscht noch ganz der reine Moralismus. Vgl. VII 54. V 484. IV 541 ff.

2) Nur in den Wundern paßt sich Jesus den Zeitgenossen vorübergehend an, IV 546 f. 554 f. Es steht auf der Scheide der Zeiten.

3) So nur war die „Metaphysizierung“ möglich, in die FICHTE bei seinem genaueren Eingehen auf die Johannesstellen selber hineingeraten ist (oben 42 f.). Man vergleiche damit seine Metaphysizierung des deut-

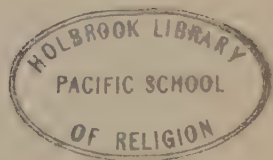
Das völlig konkrete, der Idee sich nicht gutwillig fügende Individuelle gehört ihm nach seinen Voraussetzungen zum Wertlosen, das vernichtet werden muß, ja, das im tiefsten Grunde wesenlos ist (s. schon DORNER, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi II 105, 6 f.). Aber bleibend ist die Einsicht, daß Jesus nicht eine zeitlose, sondern eine geschichtliche Gestalt ist, und daß seine religiöse Bedeutung nur auf dem Boden des geschichtlich Möglichen und Wirklichen liegen kann.

Wir fassen zusammen: FICHTE hat zum Neuen Testament auf verschiedenen Stufen seines Lebens und Forschens Stellung genommen. Mit einer Freiheit, die auf protestantischem Boden ihr gutes Recht hat, hat er ihm Wahlverwandtes sich angeeignet, ihm Fremdes oder Widersprechendes beiseite gelassen oder abgestoßen. 1. Als ursprünglich religiös veranlagter, christlich erzogener und sittlich an sich arbeitender Mensch besaß er eine Kongenialität mit dem innersten Kern des Neuen Testaments. Er ist „aus der Wahrheit“ gewesen. 2. Als Theolog hatte er sich auseinanderzusetzen mit der Schriftautorität und mit dem biblisch-kirchlichen Supranaturalismus. Tiefer ging bei ihm das Ringen um Freiheit, Vorsehungsglauben und das Verhältnis beider. 3. Bekenntnis und Polemik im Atheismusstreit kleidet sich ihm unwillkürlich in neutestamentliche Glaubensworte. 4. Als Religionsphilosoph stand er vor der Wahl: entweder Anerkennung und erkenntniskritische Würdigung der unphilosophischen Glaubensweise des Neuen Testaments, mit ihrem Realismus des unmittelbaren Erlebens, — oder Auflösung

schen Volkes, durch die er dessen individuell-geschichtliche Würdigung bei sich selber überbietet (vgl. 8. Rede an die deutsche Nation, und LASK, Fichtes Idealismus und die Geschichte 1902, 267 f.). Wie die Deutschen das „metaphysische Volk“, so ist ihm Jesus der „metaphysische Mensch“. Doch sind diese Annäherungen an die spekulativ-dogmatische Denkart (in der „Anweisung“ wie in der „Staatslehre“) nicht das Entscheidende und Charakteristische für FICHTE.

dieses Standpunktes in idealistischer Metaphysik, die aber ihrerseits in die Forderung eines „höheren Realismus“ mündet und damit auf den Standpunkt der Religion zurückkommt.

5. Als spekulativer Metaphysiker und religiöser Mystiker nimmt FICHTE die johanneische Schriftengruppe für sich in Anspruch, als Annäherung des historischen Christentums an die Wahrheit seiner Idee, als die Versöhnung der Religion mit der Philosophie. 6. Als Geschichtsphilosoph weiß FICHTE a) das Christentum als geschichtliche Erscheinung zu würdigen und es einzugliedern in den Werdegang des Menschengeschlechtes vom Autoritätsglauben zur Vernunftüberzeugung; sofern dieser Gang der Geschichte durch die ewige Notwendigkeit der Idee gefordert wird, hat das Geschichtliche in der Religion seinen bestimmten Anteil an der ewigen Wahrheit; es ist notwendiger Weg zum Ziel. Sofern es trotz alledem nur Weg ist, ist diese Bedeutung eine vorübergehende in dem Maß, als die Idee selbständig von uns erfaßt wird. Am Ziel bedarf es der Erinnerung an den Weg nicht mehr; der Gehalt des Historischen ist „verklärt“, d. h. aus der Form der historischen Wahrheit in die der ewigen Wahrheit herübergenommen. — Aber auch diese relative Geltung des Geschichtlichen wird mit absoluter Vernichtung bedroht durch den eingewurzelten Intellektualismus von FICHTES Wertmaßstab und den Akosmismus in FICHTES Metaphysik. Seine Geschichtsphilosophie ist im Bannkreis jener Metaphysik entworfen; diese Metaphysik zu historisieren, ist ihr nur teilweise gelungen; es überwiegt die Metaphysizierung des Geschichtlichen, d. h. in unserm Sinn: seine metaphysische Entleerung. Die Ansätze zu unbefangener Auffassung und Wertung des Geschichtlichen blieben im aufgedrungenen Kampf gegen den alles verschlingenden Monismus des Absoluten. Um so beachtenswerter sind diese Ansätze, die Religion als Geschichte, das Christentum als organisches Glied dieser Geschichte zu würdigen. — b) Von da aus ver-



stehen wir FICHTE'S Urteil über die einzelnen Epochen des Christentums (Urchristentum, Reformation) und die einzelnen Stufen innerhalb des Urchristentums (Synoptischer Jesus, Johanneischer Christus, PAULUS und Paulinismus); insbesondere sein Urteil über die Person Jesu. Auf der einen Seite feines Verständnis für das Individuelle an jenen Erscheinungen, auf der andern Seite Entwertung dieses Individuellen durch seine einseitige Messung am abstrakt rationalen Ideal, nach Form und (metaphysischem) Gehalt. — Das Problem „Idee und Geschichte“ hat somit bei FICHTE (umgekehrt wie HEGEL!) nicht seine Lösung gefunden, wohl aber kommt es bei ihm nach beiden Seiten zu kräftigstem Ausdruck; über LESSING-KANT hinaus. Neben SCHELLING, SCHLEIERMACHER, HEGEL bleibt FICHTE einer der großen Vertreter des historischen Idealismus auch in der Theologie. Die wertvollsten Gedanken sind eben nicht immer die mitgebrachten, die sich seinem Zuge glatt einfügen, sondern die neu auftauchenden, die um ihr Recht erst kämpfen müssen. Das ist freilich die Tragik in jedem großen System: die Endgedanken widerlegen die Anfangsgedanken. FICHTE begann als Rationalist und endete als Historiker. Auch sein Geist ist zweier Zeiten Schlachtgebiet.

Neben diesen Längsschnitt trete ein Querschnitt: Wie verhält sich FICHTE'S Frömmigkeit zu der neutestamentlich-christlichen dem Inhalt nach? Das Verhältnis der beiden Weltbilder haben wir schon bezeichnet; wie denken beide über das praktisch Wichtigste in der Religion: das Heil und den Weg zum Heil?

a) Das Heil ist für FICHTE in seiner späteren Zeit das ewige Leben im Sinn des Eingehens in das zeitlose Leben Gottes, das Leben, Weben und Wirken in ihm. Die Form dieses ewigen Lebens ist durchaus die persönliche. Der Form nach geht die Persönlichkeit nicht auf in Gott, sie erreicht vielmehr die höchste Stufe der inneren Sammlung; nur dem

Inhalt nach wird sie vernichtet; alle irdischen, sinnlichen Sonderzwecke sind ausgeschieden und dem Einen gewichen: reines Bild des göttlichen Lebens zu sein; reiner Gedanke, selbstlose Liebe. (Vgl. schon IV 151.) — Ebenso bleibt formell die Spaltung der Individuen bestehen; Inhalt des Gemeinschaftslebens wird die absolute Gemeinschaft „daß sie alle Eins werden, gleichwie du und ich Eines sind“. — So schließt die Einheit die größte Mannigfaltigkeit nicht aus, sondern ein. — Ebenso bleibt die äußere Form dieses Lebens immer das Wirken in und an einer Sinnenwelt. Diesem und dem künftigen Leben bleibt die Aufgabe gemeinsam, das Heilige darzustellen im Leiblichen, das Sinnliche zu verklären ins Uebersinnliche. —

Familie, Volk, Staat; Technik, Wissenschaft, Kunst bleiben Naturboden und Ausdrucksmittel für das höhere Leben; die höchste Vollendung ist freilich dem religiösen Erleben und seiner Vollendung in der philosophischen Einsicht vorbehalten. — Also eine Synthese von Jenseitshoffnung und Mystik, religiöser Ethik¹⁾ und Kulturethik, Religion und Philosophie.

b) Der Weg zu diesem höchstgespannten Heilsziel ist die völlige Umkehr und Wiedergeburt des natürlichen Menschen. Legalität und Sittlichkeit sind lediglich Vorstufen dazu. Wie das erste Sichlosreißen der Freiheit von der sinnlichen Gebundenheit, so bleibt dies Ergriffenwerden vom wahren Leben das größte Wunder. Und dennoch ist dies Wunder kein äußerlich supranaturaler Eingriff. Von allem Pelagianismus und Synergismus ist FICHTE weit entfernt. — Die Sehnsucht nach dem Erreichen der höchsten Stufe wird im sittlichen Menschen geweckt durch das „Bild“ des göttlichen Lebens, wie es in dem gottbegeisterten und gotteinigen Menschen der Geschichte uns vor Augen tritt — vor allem

1) Hierzu siehe besonders wieder die Briefe an Konstant (das absolute Ziel jenseitig-religiös, das relative diesseitig-kulturell; beide als Weg und Ziel miteinander verbunden).

in Jesus. Dieses „Bild“ — dessen Wirklichkeit FICHTE als die geschichtliche Form jenes „Wunders“ unerklärt läßt — weckt unsre Freiheit auf zur letzten Tat, die in Wahrheit Gottes Tat in uns ist: zum Selbstopfer der Freiheit an die Gnade, die fortan mit heiliger Notwendigkeit unser Leben regiert. „Der Gesetzgeber in unserer Brust schweigt“; das Opfer ist dem göttlich gewordenen Menschen kein Opfer mehr. (VII 234 f.) — Verwandtschaft und Unterschied vom Neuen Testament sind klar: das Ziel der ungetrübten Einigung mit Gott und dem Reich der Personen ist identisch; die grundsätzliche Erreichbarkeit schon hier auf Erden durchaus paulinisch-johanneisch; dagegen der Ausgangspunkt ist dort der absolute kreatürliche und schuldhafte Abstand zwischen Gott und dem Menschen; hier ihre grundsätzliche Zusammengehörigkeit. Umkehr, Wiedergeburt vollzieht sich allen Ernstes, aber auf immanentem Weg; einen realen Zwiespalt zwischen Gott und Mensch, eine transzendente Vergebung der Schuld gibt es nicht; sie fällt zusammen mit ihrer faktischen Ueberwindung — dies der Hauptunterschied von der Predigt der Reformation und des PAULUS, wie im Grunde auch vom einfachen Evangelium Jesu.

Wie man über FICHTE'S Stellung zum neutestamentlichen Heilsweg, zu Sünde und Gnade, Vergebung und Sündlosigkeit und ebenso über seine Stellung zu der geschichtlichen Vermittlung des Heils durch Jesus urteilen mag — Eins hat er am Neuen Testament verstanden, daß es ein Buch voll quellenden frommen Lebens ist, kein Buch der spekulativen Theorie ¹⁾. Selbst sein geliebter „Johannes“ ist nicht selbst spekulativer Philosoph; er besitzt die metaphysische Wahrheit unmittelbar, wenn auch so, daß der Philosoph „mit ihm zusammenkommen“ kann. Wie kein spekulativer Philosoph vor ihm und nach ihm hat FICHTE nicht am Dogma, sondern an der neutestamentlichen Frömmigkeit seine Auffassung des

1) „Ein Buch für Alle“ V 419 (I Tim. 24).

Christentums orientiert. In seiner früheren Zeit dem unphilosophischen, sittlichen und religiösen Heroismus des Urchristentums, in der späteren der kontemplativen Mystik zugewandt, hat FICHTE mit an erster Stelle die neutestamentliche Religion als alle Moral überbietendes Leben in Gott, die neutestamentliche Ethik als überweltliches, aller bloß innerweltlichen Kultur überlegenes Leben aus Gott neu verstehen gelehrt. „Daß wir mit all unsern philosophischen Untersuchungen auf den Boden des Christentums niedergestellt sind“, hat er klar erkannt; daß die Philosophie wie die Religion ihre letzten Ueberzeugungen zwar stets am Historischen entwickeln, zuletzt aber nicht aus dem Historischen für sich allein begründen darf, das hat er freilich stets festgehalten. Daß das Historische darum nicht entwertet wird, sondern erst im Lichte der Idee zur „wahren Geschichte“ — SCHELLING würde sagen: zur „höheren Geschichte“ — wird, diese Einsicht hat er in seiner Staatslehre noch gefaßt, wenn auch nicht mehr widerspruchsflos durchgeführt.

Wer so mit dem Geist der geschichtlichen Religion, und das will für uns, bei allem geschichtlichen Abstand, bei aller Erweiterung unseres Horizonts und all unserm Eindringen in die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge, doch immer wieder heißen: mit dem Geist des Neuen Testaments, des Urchristentums, mit Jesus selber ringt, — „ich lasse dich nicht, du segnest mich denn“ — der erlebt etwas davon, wie ganzer Idealismus und echte Religion sich immer wieder bekämpfen, doch im Kampf auch finden.

Anmerkung zu S. 2. Fichte und das religionsgeschichtliche Problem. Wie weit hat er es grundsätzlich gesehen und faktisch berücksichtigt?

In seiner früheren, wesentlich von der Aufklärung, LESSING und KANT bestimmten Zeit hat FICHTE das Problem einer kritischen Religionsvergleichung (wie überhaupt die Auf-

gabe einer kritischen Religionstheorie im Unterschied von der spekulativen) schärfer ins Auge gefaßt, als man nach seiner späteren Behandlung dieser Dinge anzunehmen geneigt ist. Schon in einer Predigt aus dem Jahr 1786 findet sich eine Andeutung nach dieser Richtung (das Heil grundsätzlich universal, vom Prediger enger als christliches Heil gefaßt, aus dem lediglich historisch-praktischen Grunde unsrer tatsächlichen Stellung innerhalb des Christentums; s. Predigten von J. G. FICHTE, herausgegeben von M. RUNZE 1918, S. 22).

— Die „Aphorismen über Religion und Deismus“ (1790; S. W. V 1 ff., L. B. II 15 ff.) gehen aus von einem allgemeinen Religionsbegriff und einer allgemeinen Phänomenologie der Religion, und von da zur Anwendung auf die konkrete Erscheinung des Christentums, als einer Religion unter den andern. Das Kennzeichen des Christentums: die Mittleridee, wird eingeführt als charakteristische Abwandlung des allgemeinen Anthropomorphismus der Religionen.

— Die Offenbarungskritik von 1791 unterscheidet auf klarste Vernunftreligion, positive Religion überhaupt und christliche Religion insbesondere, im ausdrücklichen Gegensatz zu der landläufigen Apologetik, die mit der ersten die zweite, und mit der zweiten die dritte zu rechtfertigen glaube (V 63f.). Das Höchste, was von einer historischen Religion erwartet werden kann, ist nicht Absolutheit, sondern mögliche Geltung „für viele Völker und Zeiten“ (V 139).

— Die Revolutionsschrift von 1793, geschichtstheoretisch auch sonst interessant, unterscheidet die „unsichtbare Kirche“ = Gemeinschaft der vernünftigen Geister überhaupt, von den historischen = sichtbaren Kirchen, mit Anwendung auf das Problem wenigstens der Konfessionen.

— Die Sittenlehre 1798 arbeitet ganz allgemein mit dem Begriff der positiven Religion überhaupt oder „einer Kirche“ im Unterschied von der bestimmten historischen Religion, z. B. der christlichen Kirche. Kirchen, d. h. organisierte, positive

Religionen, sind symbolische Annäherungen an das Ideal der reinen Vernunftreligion, die freilich nirgends in reiner Gestalt, sondern immer nur in bestimmten geschichtlichen Körpern in die Erscheinung tritt (IV 205. 236 ff. 344 ff.; 242 f. Islam analog dem Christentum). — Den vollen Relativismus der Religionen, deren Absolutheitsansprüche sich gegenseitig aufheben, behaupten die „Briefe an KONSTANT“ (Eleusinionen des 19. Jahrhunderts II 1803, S. 28 f.). Doch beschränkt sich hier FICHTE auf die Nationalreligionen, und verquickt so das Religionsproblem inhaltlich mit dem formal analogen Problem der Nationalität. — Einen Ansatz zu kritischer Vergleichung und genauerer Wertabstufung zweier Weltreligionen bringen dagegen die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters 1804/05 (VII 196 f. Vergleichung von Christentum und Islam). Dem formalen Vorzug des Islam (strenger Monotheismus) stellt er die „Perfektibilität“, die Fortbildungsfähigkeit des Christentums entgegen, das die Quelle der Selbstkritik und Verjüngung in sich trage, und damit die Unvollkommenheit aller seiner geschichtlichen Erscheinungsformen aus seinem ewigen Prinzip heraus immer wieder berichtige. Damit ist von der stark relativistisch-kritischen, durch und durch modernen Haltung des früheren FICHTE, die in den „Grundzügen“ noch stark durchschlägt¹⁾, schon die Bahn der historischen Spekulation der Romantik betreten: Christentum und Idealreligion werden gleich gesetzt. Die Wissenschaftslehre von 1804 geht von den letzten Prinzipien der Spekulation unmittelbar zum Johanneischen Christentum über (X 291), ebenso die Sittenlehre von 1812 (IV 30, 56), was mit der ganz allgemeinen und geschichtskritischen Fassung des Kirchenbegriffs in derselben (104) stark kontrastiert. Die Staatslehre von 1813 vollendet diese Beschränkung auf

1) Eine allgemeine Religionsgeschichte als Entwicklungsgeschichte der religiösen Begriffe, an Stelle der bloßen Kirchengeschichte, fordert der Universitätsplan von 1807 (VIII 139).

Paulus, Fichte und das Neue Testament.

das Christentum als Mittelpunkt der Weltgeschichte und geschichtliche Verkörperung der Vernunftreligion.

So hat der spätere FICHTE neben der Nachwirkung des 18. Jahrhunderts¹⁾ der Romantik seinen Tribut bezahlt, von der man nicht in jeder Hinsicht sagen kann, daß sie im Punkte des historischen Sinnes der Aufklärung gegenüber einen Fortschritt bedeute. Bei allem Sinn der Romantik für das Irrationale und Individuelle, das Gewesene und Ueberlieferte, ist doch der nüchtern kritische Geist des 18. Jahrhunderts einer wirklich historischen Auffassung der Dinge in mancher Hinsicht günstiger gewesen, weil er sich von dem Doppelfehler der Romantik freihielt, die einerseits zu mystischer Verflüchtigung des Historischen, andererseits zu seiner metaphysischen Verabsolutierung neigt. In diesem Zusammenhang werden auch die Annäherungen an das Dogma verständlich, die wir bei einem Teil der exegetischen Ausführungen FICHTES zu johanneischen Stellen festgestellt haben. — Zur ganzen Frage vgl. die formale, und bei reinlicher Scheidung höchst lehrreiche Analogie des Problems: Kosmopolitismus und Nationalcharaktere, Vernunftstaat und wirkliche Staaten²⁾; von dieser Analogie aus läßt sich eine kritische Religionsvergleichung nach Fichteschen Grundsätzen am besten entwickeln. (S. Fichtes ältere und jüngere politische Schriften, besonders den geschlossenen Handelsstaat, dazu MEINECKE, Weltbürgertum und Nationalstaat, 4. Aufl. 1917, S. 93 ff., WINDELBAND, Fichtes Idee des deutschen Staates 1890. LASK, Fichtes Idealismus und die Geschichte 1902, 240 ff.)

1) VII 98 f. „Das Christentum so alt als die Welt“ = Geheimtradition = Melchisedekreligion = Urreligion = Vernunftreligion. Hier wirkt das 18. Jahrh. nach seiner unhistorischen Seite.

2) Eine andere Verwendung dieser Analogie durch Fichte selbst s. oben S. 28 f.

E. Fuchs, Vom Werden dreier Denker.

Was wollten Fichte, Schelling und Schleiermacher
in der ersten Periode ihrer Entwicklung? 8. 1904.
M. 5.—, gebunden M. 6.50.

K. Köstlin, Fichte. Ein Lebensbild. Rede am 19. Mai
1862 zu Tübingen gehalten. 8. 1862. M. —.50.

E. Lask, Fichtes Idealismus und die Ge-
schichte. Anastatischer Neudruck. Lex. 8.
1914. M. 6.—.

Maria Raich, Fichte, seine Ethik und seine
Stellung zum Problem des Idealismus. Gr. 8. 1905.
M. 4.—.

Marianne Weber, Fichtes Sozialismus
und sein Verhältnis zur Marx'schen
Doktrin. (Volkswirtschaftliche Abhandlungen
der badischen Hochschulen. IV, 3.) Gr. 8. 1900.
M. 4.—.

Will

3 deut=

urtstages

90 in der

8. 1890.

Rich

t unse=

lagen der

J. C

Nation.

Wohlfeile

—30.



PRINTED IN U. S. A.

lag.



VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) IN TÜBINGEN.

Johannes Herzog und W. Buder:

Alte und Neue Gemeinde

Paulus, Rudolf

Fichte und das Neue Testament

QJ70

F444

XP3

S

60) A
69) E
63) I
65) I
87) I
64) I
88) I
4) I
3) I
16) I
28) I
33) I
65) I

Altig-
1.50.
ngen
—60.
wick-
igion
sten-
elfor-
1.20.
Urge-
—75.
petha-
n des
50.
re im
antis-
nsan-
1907.
entung
1903.

- 26) Brückner, A., Die Anfänge der Kirche.
Testament. 1902. M. —.75.
89) Curtius, Fr., Die Kirche als Genossen-
schaft der Gemeinden. 1919. M. 1.20.
1) Duhm, B., Das Geheimnis in der Reli-
gion. 1896. M. —.60.
6) Duhm, B., Die Entstehung des Alten
Testaments. 2. Auflage. 1909. M. —.60.
46) Eck, S., Religion und Geschichte. 1907.
M. 1.50.
36) Fiebig, P., Talmud und Theologie.
1903. M. —.75.
2) Fiebig, P., Babel und das Neue Testa-
ment. 1905. M. —.50.

- griffe auf die Geschichtsbilder Jesu.
1912. M. 1.40.
77) Knopf, R., Probleme der Paulusfor-
schung. 1913. M. 1.20.
22) Köhler, W., Reformation und Ketzer-
prozess. 1901. M. 1.—.
35) Köhler, W., Die Entstehung des Pro-
blemes Staat und Kirche. 1903. M. —.80.
53) Köhler, W., Katholizismus und mo-
derner Staat. 1908. M. 1.—.
61) Köhler, W., Idee und Persönlichkeit in
der Kirchengeschichte. 1910. M. 2.—.

Fortsetzung nächste Seite

40% Verleger- und 10% Sortimenter-Teuerungszuschlag.

Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften
aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte.

(Fortsetzung.)

- 84) Köhler, W., Die deutsche Reformation und die Studenten. 1917. M. 1.20.
- 33) Kraetzschmar, E., Prophet und Seher im alten Israel. 1901. M. —.75.
- 73) Krüger, G., Albrecht Thaer und die Erziehung des Menschengeschlechts. 1913. M. 1.20.
- 2) Krüger, G., Die Entstehung des Neuen Testaments. 1896. M. —.60.
- 90) Lohmeyer, E., Christuskult und Kaiserkult. 1919. M. 2.40.
- 5) Löhr, M., Der Missionsgedanke im Alten Testament. 1896. M. —.80.
- 32) Lucius, E., Bonaparte und die protestant. Kirchen Frankreichs. 1903. M. —.90.
- 48) Lülmann, C., Schleiermacher, der Kirchenvater d. 19. Jahrh. 1907. M. 1.80.
- 12) Martensen Larsen, H., Jesus und die Religionsgeschichte. 1898. M. —.60.
- 8) Meyer, A., Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums. 1898. M. 1.20.
- 31) Meyer, A., Theologische Wissenschaft und kirchl. Bedürfnisse. 1903. M. 1.80.
- 44) Meyer, A., Das „Leben nach dem Evangelium Jesu“. 1905. M. —.75.
- 70) Mezger, P., Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. 1912. M. 1.50.
- 13) Michelet, S., Israels Propheten als Träger der Offenbarung. 1897. M. —.60.
- 80) Otto, R., Dipikā des Nivāsa. Aus dem Sanskrit. 1916. M. 2.40.
- 92) Paulus, Idealismus und Christentum. 1919. M. 2.—.
- 93) Paulus, Fichte und das Neue Testament. 1919. M. 2.80.
- 74) Peisker, M., Die Geschichtlichkeit Jesu Christi und der christliche Glaube. 1913. M. 1.20.
- 56) Rade, M., Das religiöse Wunder und Anderes. 1909. M. 1.50.
- 78) Rade, M., Die Kirche nach dem Kriege. 1915. M. 1.20.
- 82) Rade, M., Luthers Rechtfertigungsglaube und seine Bedeutung für uns. 1916. M. —.80.
- 85) Rade, M., Das königliche Priestertum der Gläubigen. 1918. M. 1.50.
- 57) Rittelmeyer, Buddha oder Christus? 1909. M. —.60.
- 11) Sabatier, A., Die Religion und die moderne Kultur. 1898. M. —.80.
- 7) Saussaye, P. D., Ch. de la, Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube. 1898. M. —.60.
- 29) Scheel, O., Luthers Stellung zur heiligen Schrift. 1902. M. 1.60.
- 50) Schiele, Fr. M., Die kirchliche Einigung des evangelischen Deutschlands im 19. Jahrhundert. 1908. M. 1.50.
- 27) Schmiedel, O., Die Hauptprobleme der Leben Jesu Forschung. 2. Aufl. 1906. M. 1.25.
- 19) Sell, K., Zukunftsaufgaben des deutschen Protestantismus im neuen Jahrhundert. 1900. M. —.75.
- 10) Soederblom, N., Die Religion und die soziale Entwicklung. 1898. M. 1.60.
- 58) Soederblom, N., Vater, Sohn und Geist unter den heiligen Dreieinheiten und vor der religiösen Denkweise der Gegenwart. 1909. M. 1.80.
- 43) Staerk, W., Religion und Politik im alten Israel. 1905. M. —.50.
- 30) Stave, E., Der Einfluss d. Bibelkritik a. d. christliche Glaubensleben. 1902. M. 1.—.
- 51) Stephan, H., Der Pietismus als Träger des Fortschritts in Kirche, Theologie und allgem. Geistesbild. 1908. M. 1.25.
- 78) Stephan, H., Religion und Gott im modernen Geistesleben. 1914. M. 2.—.
- 47) Stöcker, Lydia, Die Frau in der alten Kirche. 1907. M. —.75.
- 72) Ströle, A., Carlyles Sartor Resartus. 1913. M. 1.20.
- 75) Stübe, R., Das Zeitalter des Confucius. 1913. M. 1.50.
- 54) Titius, A., Der Bremer Radikalismus. 1908. M. 2.—.
- 91) Traub, F., Rudolf Steiner als Philosoph und Theosoph. 1919. M. 1.80.
- 20) Troeltsch, E., Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie. 1900. M. 1.25.
- 18) Vischer, E., Albrecht Ritschles Anschauung von evangelischem Glauben und Leben. 1900. M. —.75.
- 71) Vischer, E., Die Zukunft der evangelisch-theologischen Fakultäten. 1913. M. 1.—.
- 21) Völter, D., Der Ursprung des Mönchtums. 1900. M. 1.—.
- 67) Volz, Das Neujahrsfest Jahwes 1912. M. 1.50.
- 17) Weinl, H., Paulus als kirchlicher Organisator. 1899. M. —.75.
- 86) Weinreich, O., Neue Urkunden zur Sarapis-Religion. 1919. M. 2.—.
- 52) Wenck, K., Die heilige Elisabeth. 1908. M. 1.50.
- 40) Wernle, P., Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrh. 1904. M. 1.—.
- 14) Wernle, P., Paulus als Heidenmissionar. 2. Aufl. 1909. M. —.75.
- 69) Wernle, P., Lessing und das Christentum. 1912. M. 1.50.
- 62) Wielandt, E., Das Programm der Religionspsychologie. 1910. M. —.80.
- 15) Wildeboer, G., Jahvedienst und Volksreligion in Israel in ihrem gegenseitigen Verhältnis. 1899. M. —.80.
- 37) Wrede, W., Charakter und Tendenz des Joh.-Evang. 1903. M. 1.25.
- 38) Ziller, F., Die biblischen Wunder in ihrer Beziehung zu den biblischen Welt- und Gottesvorstellungen. 1904. M. —.80.

Heft 1—75 auf einmal bezogen kosten M. 30.— (statt M. 79.65).

40 % Verleger- und 10 % Sortimenterteuerungszuschlag.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.